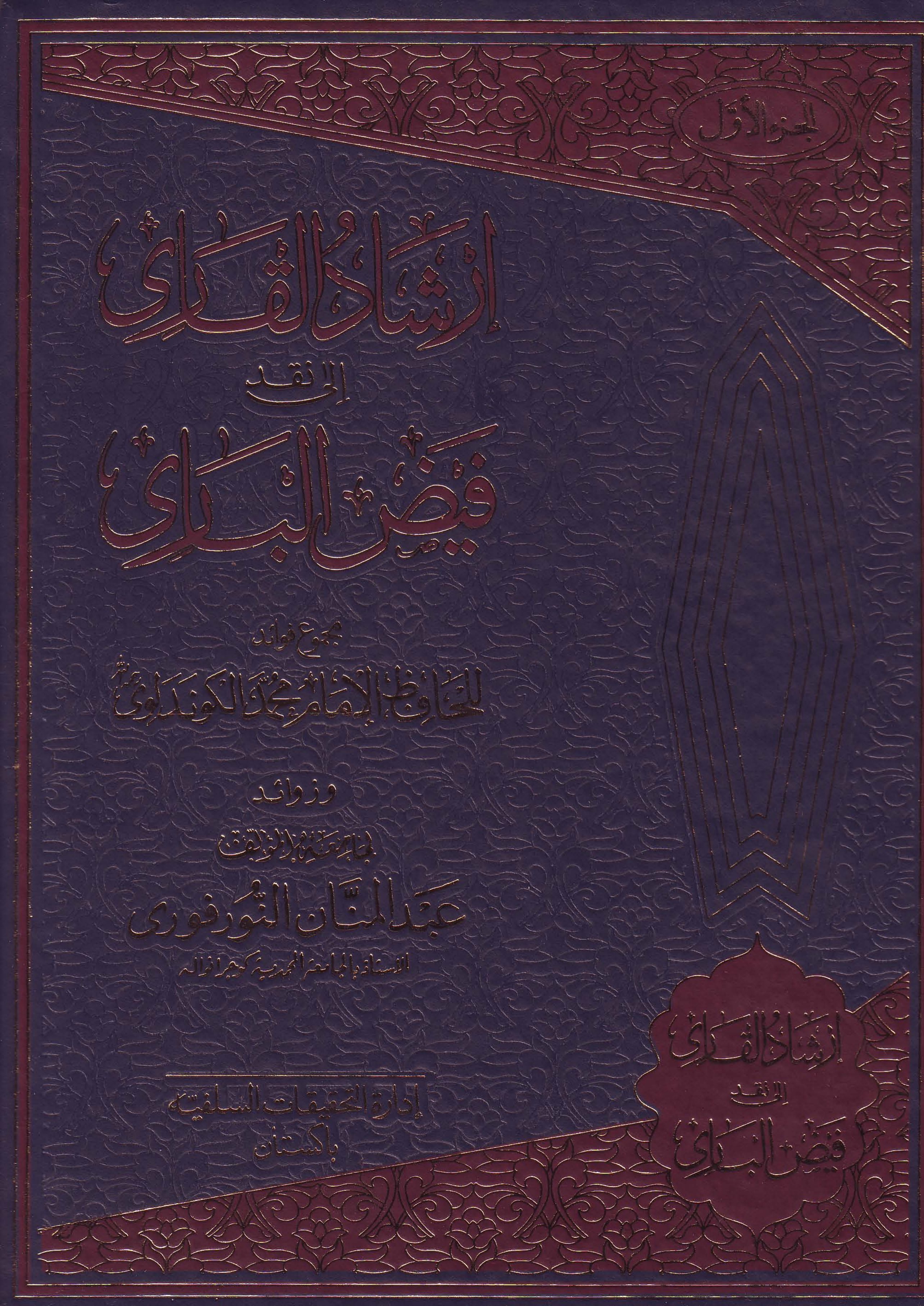


الجزء الأول
إرشاد القاري
إلى نقد
فيض الباري
مجموع فوائد
للحافظ الإمام محمد الكوندلوي
وزوائد
لجامعه المؤلف
عبد المنان النورفوري
الأستاذ بالجامعة المحمدية كوجرانواله
إدارة التحقيقات السلفيه
باكستان
إرشاد القاري
إلى نقد
فيض الباري

إرشاد القاري

إلى نقد

فيض الباري

الجزء الاول

مجموع فوائد

للحافظ الإمام محمّد الكوندلوي رحمه الله

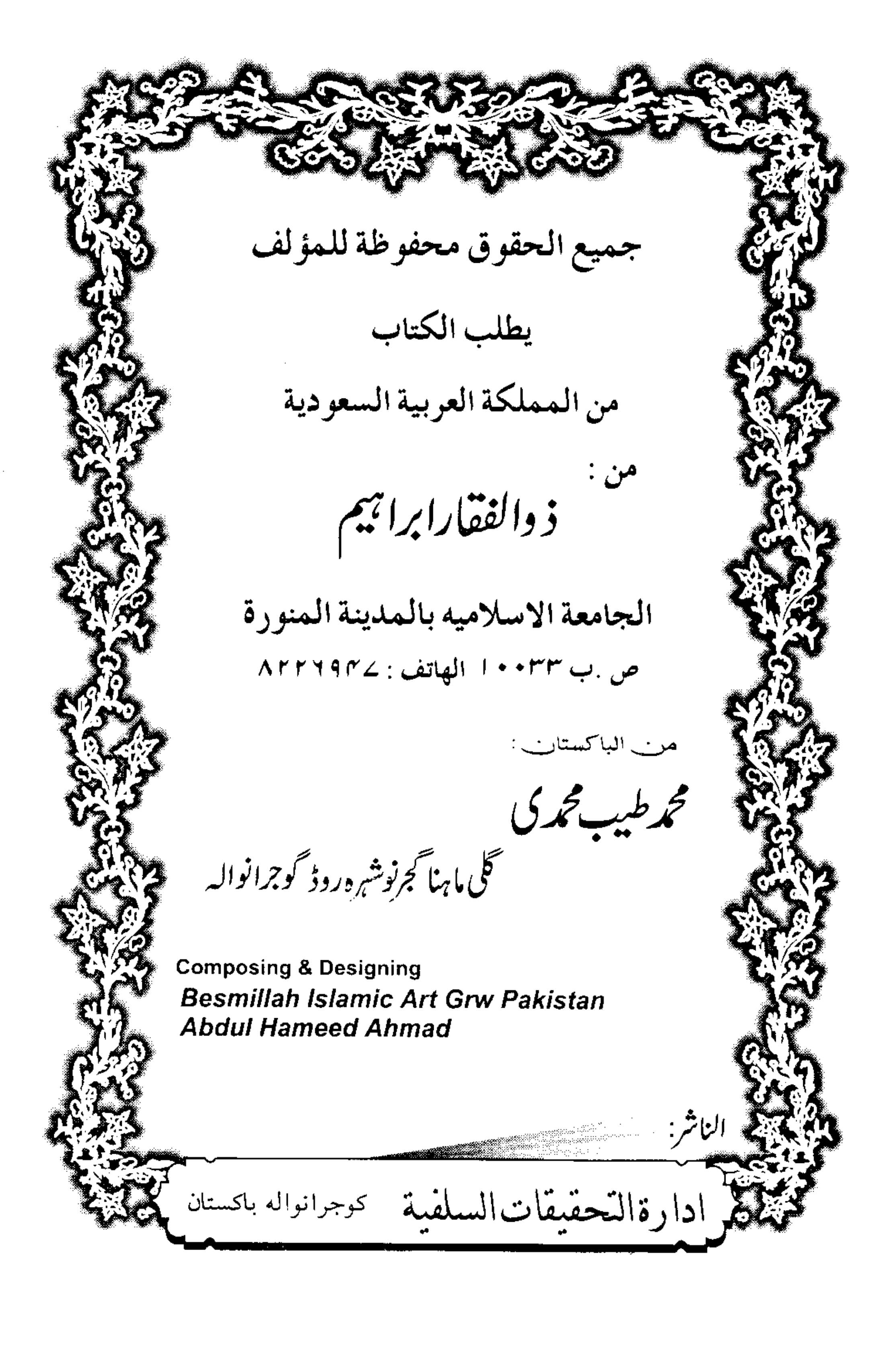
وزوائد

لجامعة المؤلف

عبد المنّان النّورفوري

الاستاذ بالجامعة المحمدية كوجرانواله

إدارة التحقيقات السلفيّه باكستان



يطلب الكتاب

من المملكة العربية السعودية

من :

ذوالفقار ابراهیم

الجامعة الاسلاميه بالمدينة المنورة

ص .ب ۱۰۰۳۳ الهاتف : ۸۲۲۶۹۴۷

من الباكستان :

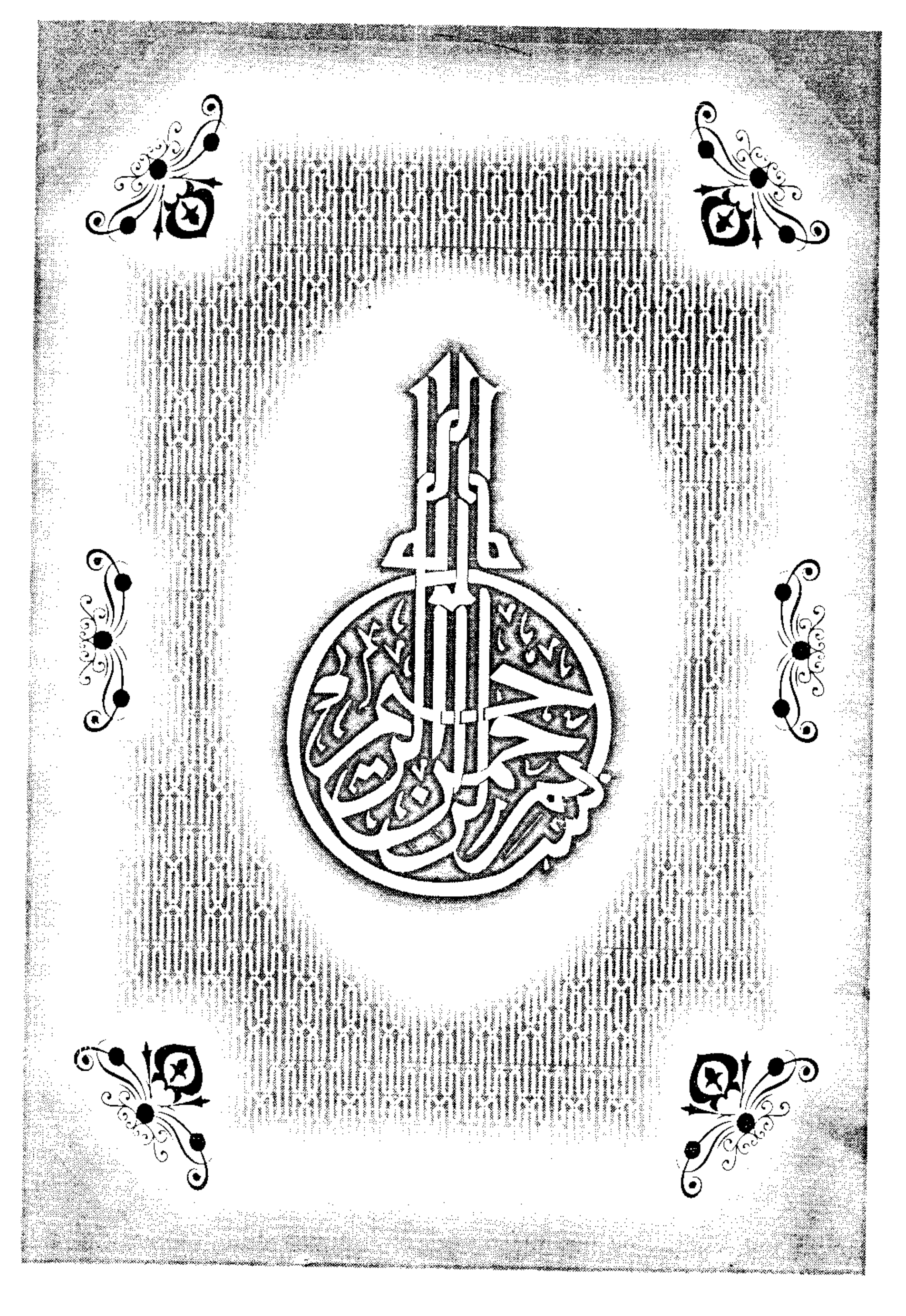
محمد طیب محمدی

گلی ماہنا گجر نوشہرہ روڈ گوجرانوالہ

Composing & Designing
Besmillah Islamic Art Grw Pakistan
Abdul Hameed Ahmad

الناشر:

ادارة التحقيقات السلفية كوجرانواله باكستان


بسم الله الرحمن الرحيم

المحدث الحافظ الشيخ

أبو عبد الله محمد أعظم بن فضل الدين الجوندلوي[1] (رحمه الله)

هو : الفقيه، المفسر ، المحدث، المسند، الأصولي، الزاهد ، العلامة، المفتي، الشيخ ، الإمام .

اسمه:

هو شيخنا الحافظ أبو عبدالله محمد أعظم بن فضل الدين الجوندلوي .

مولده :

ولد في قرية « جوندلانوالا »معرب « كوندلانوالا » وهي قرية على بعد ٣ أميال غربي «ججرانواله » معرب « كوجرانواله» بباكستان يوم الخميس في رمضان عام ١٣١٥هـ الموافق ١٨٩٧ م.

نشأته :

حفظ شيخنا القرآن الكريم في صباه مع تحصيل التعليم في دياره ، إذ توفي أبوه في صغر سنه شهيداً بالطاعون ، حين كان عمر شيخنا في التاسعة ، ولما ترعرع شيخنا سافر إلى «أمرتسر» وله ١٣ سنة من العمر .

١- انظر لترجمته :

* مقدمة «تحفة الإخوان » ومقدمة « زبدة البيان » كلاهما للجوندلوي بتقديم شيخنا محمد عطاء الله حنيف وهي أوسع ترجمة له .
* مجلة الاعتصام ــ باللغة الأردية العددان ٤٧و ٤٨ في شوال ١٤٠٥هـ.
* جهود مخلصة في خدمة السنة للدكتور عبدالرحمن الفريواني .
* مقدمة « إرشاد القاري إلى نقد فيض الباري » للشيخ عبدالمنان النورفوري .
* إجازة شيخنا للدكتور عاصم بن عبد الله القريوتي مؤلف «كوكبة من أئمة الهدى ومصابيح الدجى ».

شيوخه وتحصيله :

لقد درس شيخنا على عدد من الشيوخ ، ورحل لذلك . وهذا بيان بشيوخه مع ماقرأ عليهم :

١) الشيخ الإمام عبدالجبار (١٣٣٢ هـ) ابن الشيخ الإمام عبدالله الغزنوي ، المتوفى سنة ١٢٩٨ هـ.

ولقد استفاد من علمه في مدرسته بمدينة أمرتسر - عندما التحق بمدرسته وهو ابن ثلاثة عشر سنة - ونهل من علمه ثلاث سنوات ، فسمع منه فوائد مبتكرة ، واجتنى من مقالاته نكات بديعة ، في تفسير القرآن العظيم ، حيث سمع درسه للقرآن الكريم ثلاثة أعوام - ثم توفى الله الغزنوي - كما قرأ عليه أبواباً من « جامع الترمذي» .

٢) الشيخ عبدالأول بن محمد بن عبدالله الغزنوي، المتوفى سنة ١٣٣١هـ.

قرأ عليه « بلوغ المرام » للحافظ ابن حجر ، وأكثر « مشكاة المصابيح » للخطيب التبريزي مع حفظه عن ظهر قلب ، و«جامع الترمذي»

٣) الشيخ عبدالغفور بن محمد بن عبدالله الغزنوي ، أخو الشيخ عبدالأول المتوفى ١٣٥٤ هـ ، المجاز من السيد المحدث نذير حسين الدهلوي .

قرأ عليه سرداً في خمسة أشهر «صحيح البخاري» و «صحيح مسلم » و « سنن أبي داود»، و « النسائي » كل منها على التمام من أوله إلى آخره ، والنصف الآخر من « جامع الترمذي» والنصف الأول من « سنن ابن ماجه »، والنصف الآخر من «مشكاة المصابيح »

٤) الشيخ محمد حسين الهزاروي .

قرأ عليه رسائل الصرف ، والنحو ، والألفية ، والكافية ، وشرحها لملا

جامي مع حفظها عن ظهر قلب ، وكذا مختصرات المنطق ، ورسائل أصول الفقه الابتدائية ، و «أصول الشاشي»، و«الحسامي» و«نورالأنوار »، ونحوها من الرسائل والكتب المتوسطة الدراسية .

٥) الشيخ المحدث الحافظ عبدالمنان بن شرف الدين الوزير آبادي (ت١٣٣٣هـ) الشهير بشيخ البنجاب .

وكان ذلك بعد عودة صاحب الترجمة من أمرتسر، حيث أقام فيها خمس سنوات إلى وزير آباد .

وقد أجازه الشيخ عبدالمنان ، وهو المجاز من السيد محمد نذير حسين (ت. ١٣٢٠هـ) وكما للشيخ عبدالمنان إجازة من الشيخ عبدالحق البنارسي (ت١٢٨٦هـ) وهو المجاز من الإمام الشوكاني (ت. ١٢٥٠هـ) فعلي هذا فبين شيخنا والسيد نذير حسين واسطة واحدة ، **وبينه وبين الإمام الشوكاني واسطتان ، وهذا علو عزيز ،فهو -بهذا - ملحق الأصاغر بالأكابر .**

٦) الشيخ أحمد الله المحدث المتوفى ١٣٦٢هـ.

٧) الشيخ عبدالرحمن الفنجابي .

٨) الشيخ عبدالرزاق الفشاوري - المختص بعلم الهيئة-

وكان ذلك بعد ذهاب الشيخ إلى وزير آباد ، إذ عاد ورحل إلى دلهي وأقام بها في مسجد شيخ الكل السيد نذير حسين .

وقرأ على الشيوخ الثلاثة الكتب الدراسية النهائية ، من التفسير ، والقراءة، والأدب ، والأصول، والكلام، والمنطق، والفلسفة ، وعلم الهيئة، والرياضيات، وغيرها من العلوم الرائجة آنذاك ، كتفسير البقرة للبيضاوي ،

و«ديوان الحماسة» و«ديوان المتنبي»، و«المقامات» للحريري، و«التوضيح والتلويح» إلى المقدمات الأربع، و«شرح السُّلَّم» لملا حسن وحمد الله القاضي مبارك، و«شرح المطالع» و«شرح العقائد النسفية» مع حاشيته للخيالي، و«شرح الإشارات» للطوسي، و«التصريح» و«السبع الشداد».

أسانيده إلى كتب الفهارس والأثبات:

إن أسانيد شيخنا الجوندلوي تتصل بنبيّنا خير الأنام -عليه الصلاة والسلام-، وبالصحاح والسنن والمسانيد، والمعاجم والمشيخات، وبالأئمة الأعلام والحفاظ الكرام، ودواوين أهل الإسلام - كما هو مسطور في كتب الفهارس و الأثبات والسلسلات وغيرها -

ولقد قرأ شيخنا الحافظ الجوندلوي، على الشيخ عبدالغفور الغزنوي، وأجازه، وقرأعلى الشيخ عبدالجبار الغزنوي والشيخ عبدالله الغزنوي - كما سبق قريبا - وثلاثتهم لهم إجازة من السيدالمحدث نذير حسين.

سنده إلى «صحيح البخاري»:

لقد قرأشيخنا «صحيح البخاري» على الشيوخ، واعتنى بالبخاري تدريساً **إذ دَرَّسه كلَّه اكثر من خمسين مرة**، وله أمالي في شرحه لذلك، وله تعقبات على بعض الشُرَّاح للبخاري، لذا رأيت وصل سنده لحديث من «صحيح البخاري» من طريقة[٢]:

أخبرنا شيخنا الجوندلوي إجازة عن شيخه حافظ القرآن والحديث المعروف بالحافظ عبدالمنان الوزير آبادي، عن الشيخ العلامة عبدالحق بن فضل الله البنارسي،

٣- انظر «إتحاف الأكابر بإسناد الدفاتر» للشوكاني.

وانظر «إجازة الرواية» (ص٨و٩) لعبدالحق الهاشمي، لسند الشوكاني إلى «صحيح البخاري».

عن الإمام المحقق محمد بن علي الشوكاني ، عن عبدالقادر بن أحمد الكوكباني ، عن عبدالخالق بن أبي بكر المزجاجي ، عن إبراهيم بن حسن الكردي ، عن البابلي ، عن محمد بن أحمد الغيطي ، عن الزين زكريا الأنصاري ، عن الحافظ ابن حجر العسقلاني ، عن ابراهيم بن أحمد التنوخي ، عن أبي العباس أحمد بن أبي طالب الحجار ، عن الحسين بن المبارك الزبيدي ، عن أبي الوقت عبدالأول بن عيسى السجزي الهروي ، عن أبي الحسن عبد الرحمن بن المظفر الداودي، عن أبي محمد بن عبدالله بن أحمد السرخسي، عن أبي عبدالله محمد بن يوسف بن مطر الفربري ، عن أمير المؤمنين في الحديث أبي عبدالله محمد بن إسماعيل البخاري قال :

حدثنا مكي بن إبراهيم قال حدثنا يزيد بن أبي عبيد عن سلمة بن الأكوع - رضي الله عنه - قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول :

«من يقل على مالم أقل فليتبوأ مقعده من النار»

قلت : والإسناد من أوله إلى آخره رواته معروفون مشاهير .

وأما أسانيده إلى كتب الأثبات فهذه مختارات منها

«الإرشاد إلى مهمات الإسناد وإتحاف النبيه فيما يحتاج إليه المحدث والفقيه »

كلاهما للعلامة المحدث شاه ولي الله الدهلوي (ت١١٧٦هـ)

يرويه العلامة المحدث الحافظ محمد الجوندلوي ، عن شيخه الحافظ عبدالمنان عن المحدث الشهير بشيخ الكل السيد محمد نذير حسين ، عن المحدث الشاه محمد إسحاق الدهلوي، عن جده من جهة الأم الشيخ عبدالعزيز الدهلوي. عن أبيه الشاه ولي الله الدهلوي - رحمهم الله -

«صلة الخلف بموصول السلف » للمحدث العلامة محمد بن سليمان الروداني (ت١٠٩٤هـ)

يرويه بالإسناد السابق إلى الشاه ولي الله الدهلوي ، عن محمد وفد الله بن الشيخ محمد بن سليمان وأبي طاهر الكوراني ، كلاهما عن والد الأول مؤلف الصلة .

«المعجم المفهرس» للحافظ ابن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ) .

يرويه بالإسناد السابق الى الروداني في « صلة الخلف » عن أبي مهدي عيسى السكتاني ، عن المنجور ، عن الغيطي ، عن زكريا الأنصاري ، عن الحافظ ابن حجر .

ويرويه شيخنا بالسند إلى الشوكاني في « إتحاف الأكابر »، عن شيخه السيد عبدالقادر بن أحمد ، عن محمد حياة السندي ، عن الشيخ سالم بن الشيخ عبدالله بن سالم البصري الشافعي المكي ، عن أبيه ، عن الشيخ محمد بن علاء الدين البابلي المصري ، عن سالم بن محمد ، عن الزين زكريا ، عن الحافظ ابن حجر .

«اتحاف الاكابر بإسناد الد فاتر» للعلامة القاضي محمد بن على الشوكاني (ت١٢٥٠هـ)

أجازه بما فيه شيخ البنجاب الحافظ عبدالمنان الوزير آبادي ، عن الشيخ العلامة عبدالحق بن فضل الله البنارسي ، عن الإمام الشوكاني .

وهذا إسناد عال إذ بينه وبين الشوكاني واسطتان وهو من طريق أهل الحديث - كثّرهم الله وبارك فيهم - ولله الحمد والمنة .

حصوله على شهادة في الطب وغيره :

كما حصل شيخنا على شهادة « الحكيم الكامل » في الطب الإسلامي في الدرجة العليا من كلية االطب التي كان يرأسها مسيح الملك أجمل خان (ت١٣٤٦هـ)، ثم أدى شيخنا امتحان الفاضل العربي المسمي (مولوي فاضل)

بكلية البنجاب في دهلي ، وكان فيه نابغا بين أقرانه .

عودته إلى بلاده واشتغاله بالتدريس :

ثم رجع شيخنا إلى وطنه سنة ١٣٣٩هـ ، وأقام بقرية جوندلانوالا ، وله من العمر ٢٢سنة ، موفور الحظ بالعلوم النقلية والعقلية ، وسعادة النفس ، وعبقرية الذهن ، فجعل يُدَرِّس الطلبة كل العلوم الرائجة في المعاهد .

واشتغل شيخنا في هذه المرحلة بكتب الجهابذة المحققين ، كشيخ الإسلام ابن تيمية ، وتلميذه الرشيد ابن القيم ، وأبي إسحاق الشاطبي ، وأحمد السرهندي ، والشاه ولي الله الدهلوي ، وحفيده محمد إسماعيل الشهيد وغيرهم من العلماء - رحمهم الله أجمعين - .

وقد صار الشيخ بحرا زخاراً بتلك الدراسات وهو شاب ؛ فكان يذكره بذلك كل من جالسه بالعرفان والفضل ، فتهافتوا عليه تهافت الظمآن على الماء .

حجته :

ثم تشرف شيخنا بالحج إلى بيت الله الحرام وزيارة الحرمين الشريفين في تلك المدة .

دعوة المدارس والجامعات له :

ولما جاوز شيخنا ثلاثين سنة ، ذاع صيته ، في نواحي الهند وغيرها ، حتى كان أرباب المدارس يدعونه للتدريس والإفادة ، فلبى دعوة بعضهم في عدد من الأحيان .

وأما الجامعات والمعاهد التي درّس فيها فهي :

١ - المدرسة المحمدية بجحرانواله .

٢-دار الحديث الرحمانية بدهلي .

٣-جامعة دار السلام بعمر آباد - مدراس .

٤-تعليم الإسلام بأودانواله .

٥-أسَّس مدرسة في مسجد تاهلي والي بججرانواله .

٦-الجامعة السلفية المركزية بفيصل آباد .

٧-الجامعة الشرعية بججرانواله التي أدغمت - بعد وفاة أمير جمعية أهل الحديث محمد إسماعيل السلفي - في الجامعة المحمدية .

٨- الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة - المملكة العربية السعودية ، وذلك في أوائل إنشائها .

٩- وكما أسس المدرسة المسماة بالجامعة الإسلامية بججرانواله .

علاقته بجمعية أهل الحديث بباكستان :

كان الشيخ من كبار رجالات وعلماء أهل الحديث ، بل قد شغل منصب أمير جمعية أهل الحديث في باكستان الغربية ذلك الوقت .

تلاميذه :

لشيخنا تلاميذ كثيرون منهم :

❖ شيخه وأستاذه عبدالرزاق الفشاوري ، أخصائي علم الهيئة ، إذ درس على شيخنا الطب في دلهي .

❖ العلامة المحدث المحقق شيخ الهند عبيدالله الرحماني المباركفوري -رحمه الله- شارح «مشكاة المصابيح»

❖ شيخنا ومجيزنا العلامة المحدث الزاهد أبو الطيب محمد عطاء الله حنيف -رحمه الله- صاحب « التعليقات السلفية على سنن النسائي » وناشر تراث السلف ومحبه بباكستان .

❖ الشيخ نذير أحمد الرحماني - رحمه الله - زميل الشيخ صاحب الترجمة .

❖ الشيخ محمد يوسف الكوكني من مدراس . ويوجد غيره من مدراس ولم يوقف على أسمائهم .

❖ الحافظ عبدالله الفيروز فوري شيخ الحديث بالجامعة السلفية فيصل آباد

❖ الحافظ محمد إسحاق الحسينوي ، صاحب الترجمة الأردية لديوان الحماسة ، وشيخ الحديث بالمدرسة الغزنوية لاهور .

❖ مولانا الحافظ محمد البتوي - ساهيوال -

❖ الشيخ أبو البركات أحمد المدراسي ، شيخ الحديث بالجامعة الإسلامية ججرانواله .

❖ الشيخ محمد إسحاق الرحماني - لاهور

❖ الشيخ معين الدين اللكوي ، من أوكارا ، أمير جمعية أهل الحديث المتحدة بباكستان .

❖ الشيخ عبدالرحمن اللكوي ، من أوكارا .

❖ الشيخ شمس الحق الملتاني .

❖ الشيخ محمد عبده الفيروز آبادي - رحمه الله - مترجم «مفردات الراغب» إلى اللغة الأردية ، وأستاذ الحديث بإدارة العلوم الأثرية بفيصل آباد بباكستان

❖ الشيخ محمد عبدالله الخضيب ، الكجراتي .

❖ الشيخ الحافظ عبدالسلام بن محمد البتوي . مدير جامعة الدعوة الإسلامية بباكستان

❖ الشيخ بشير الرحمن النورفوري .

❖ فضيلة الشيخ الحافظ عبدالمنان بن عبدالحق النورفوري .

ثلاثتهم يدرسون بالجامعة المحمدية بججرانواله .

❖ فضيلة الشيخ اللغوي محمد بشير السيالكوتي رئيس تحرير مجلة «نداء الإسلام»

❖ الشيخ المفتي المحدث محمد علي جانباز مؤسس الجامعة الإبراهيمية بسيالكوت ومؤلف «إنجاز الحاجة شرح سنن ابن ماجة»

وغيرهم كثير ، إضافة إلى تلاميذه ممن يعملون في الداخل والخارج ، الذين لم نقف على أسمائهم .

عقيدته ومذهبه :

كان الشيخ - رحمه الله - سلفي المنهج والاعتقاد ، على طريقة أهل السنة والحديث ، وكان شديد التأثر والاستفادة بشيخ الإسلام ابن تيمية كما يُرى ويظهر من مصنفاته .

صفاته :

كان الشيخ - رحمه الله - عالماً ربانياً ، زاهداً ، ورعاً، تقياً ، ذاكراً لربه، كثير الصيام والقيام ، يشهدله كل من رآه أو جالسه أو ذاكره بعمق الفكر ، ووفور الاطلاع وقوة الحافظة .

وقال لي شيخنا محمد عطاء الله حنيف -رحمه الله عنه- «إنه لم تفته طيلة خمسين عاما تكبيرة الإحرام في الصلوات الخمس مع الجماعة ».

كما كان يتمتع بقوة الحافظه ، ولقد أخبرني الشيخ إحسان إلهي ظهير - رحمه الله - وهو صهر شيخنا - أنه كان لا يقرأ الجرائد والمجلات حتى لا يحفظها ! لأنه كان إذا قرأ شيئًا حفظه .

مصنفاته وآثاره العلمية :

لم يعن الشيخ كثيرا بالتصنيف لاهتمامه بالتعليم والتدريس والتربية ، إذ درَّس

صحيح الإمام البخاري خمسين مرة - كما تقدم - كما اشتغل شيخنا بالإفتاء إضافة لذلك ، ومع هذا فله تأليفات بعضها بالعربية وأكثرها باللغة الأردية .

والمطبوع منها ما يلي :

١- إرشاد القاري إلى نقد فيض الباري .

٢- خير الكلام في وجوب الفاتحة خلف الإمام ، رد فيه المصنف على «أحسن الكلام » للشيخ سرفراز أحمد الحنفي .

٣- التحقيق الراسخ في أن أحاديث الرفع ليس لها ناسخ .

٤-رسالة موجزة في تحقيق إهداء الثواب إلى الأموات .

٥- رسالة في ختم النبوة رد فيها على القاديانية .

٦- إثبات التوحيد ، رد فيه على مؤلف لأحد النصارى اسمه «إثبات التثليث » على ضوء علم الكلام ، فرد عليه الشيخ بنفس الفن بعنوان « إثبات التوحيد »

٧- الإصلاح في ثلاثة أجزاء في الرد علي البدع .

٨- تحفة الإخوان في الكلام والعقائد .

٩- بغية الفحول في شرح مختصر الأصول (اختصار رسالة أصول الفقه للشيخ إسماعيل الشهيد) .

١٠- زبدة البيان في تنقيح حقيقة الإيمان وتحقيق زيادته والنقصان .

١١- تنقيد المسائل ، في الرد على بعض أراء الأستاذ المودودي -رحمه الله وغفرله-

وأما المخطوط فمنها :

١- شرح مشكاة المصابيح إلى آخر كتاب العلم ويقع في ٧٠٠ صفحة .

٢- رسالة في رد «حسن المقصد في عمل المولد » للسيوطي .

٣- الترجمة الأردية لـ «البدور البازغة » لشاه ولي الله الدهلوي .

٤- كتاب في الرد على «مقام حديث بشأن محبة الحديث».

٥- رسالة في الرد على كتاب منكري الحديث «دو إسلام».

٦- كتاب آخر في الرد على النصرانية .

٧- أمال على «صحيح البخاري»،

وقد قال شيخنا محمد عطاء الله حنيف عن مؤلفاته :

«وهي تدل على علو كعبه في العلوم وهو فيما نحسب متصف بنقاهة النفس وسعادتها بالتقوى والعبادة».

وفاته - رحمه الله -:

وكانت وفاة شيخنا الحافظ محمد الجوندلوي - رحمه الله -

في ١٤رمضان المبارك ، لعام ١٤٠٥هـ ، الموافق ٤/ ٦/ ١٩٨٥ م ، عن عمر يناهز ٩٠ عاما .

غفر الله لشيخنا

وأسكنه فسيح جناته وأعلى درجته .

آمين .

وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وصحبه .

والحمد لله رب العالمين (٣)

٣- وهذه الترجمة مقتبسة من كتاب «كوكبة من أئمة الهدى ومصابيح الدجى» للدكتور عاصم بن عبدالله القريوتي .

الامام الكوندلوي

للشيخ الأستاذ عبدالمنان النورفوري

١- اَلْحَمْدُ لله الْعَليِّ الشَّان … ثُمَّ الصَّلاَةُ عَلى الرَّسُوْلِ الْبَانيْ

٢- للْمُسْلمِيْنَ طَرَائِقَ الْبُرْهَان … مَنْ سَارَهَا بَعُدُوْا لَظَى النِّيْرَان

٣- ثُمَّ الصَّلاَةُ على أُوْلِي الْمُصْطَفى … ثُمَّ الصَّحَابَة خَيْرِنَا الْخلاَّن

٤- فَالتَّابعِيْنَ الصَّالحِيْنَ أُولي التُّقى … وَالتَّابعِيْنَ لَهُمْ ذَوِيْ الإِحْسَان

❖ اسمه ومولده ❖

٥- فَلَقَدْ تَوَلَّدَ شَيْخُنَا عَلَمُ الزَّمَنْ … ابْنٌ لفَضْلِ الدِّيْنِ فِيْ رَمَضَان

٦- يومَ الْخَمِيْس بعَام خَمْس بَعْدَ عَشْـ … ـــر فَالثَّلاث مئى لاَلْف ثَانيْ

٧- وَاسْمُ الْاَب الْاَعْلى لَهُ فَبهَاءُ ديـ … ـــن مُحْكَم مُتَنَزِّل رَبَّانيْ

٨- واسْمٌ لشَيْخِي اَعْظَمٌ حقًا اَتى … قَدْ كَانَ اَعْظَمَ وَالْبَهَاءَ الدَّانيْ

٩- فَضْلَ الْعَظيْم الله ذَا منَنٍ عَلى … طُلاَّب علْم الدِّيْن يَا إِخْوَانيْ

١٠- لَمْ يَشْتَهِرْ إِلَّا اسْمُهُ الثَّانِي الْعَظيـ … ـــمُ مُحَمَّدٌ فَمُحَدِّثٌ رَبَّانيْ

١١- وَالْمَسْقَطُ الْحَسَنُ الْجَمِيْلُ لرَاْسه … بالْكُوْدَلا وَالا بَديْعِ الشَّان

١٢- بالْقُرْبِ منْ كُوْجَرْوَلا الْبَنْجَاب جَا … ءَ عَلَى الْكَبِيْرِ الشَّارِعِ السُّلْطَانيْ

❖ يتمه ونشأته وتحصيله ❖

١٣- قَدْ مَاتَ وَالدُه مَتى بَلَغَ الْعُمُرْ … تسْعًا شَهيْدًا بالْوَبَا طَاعَان

١٤- حَفظَ الْكتَابَ لَدى صِبَاهُ مَعَ التُّقى … فَتَرَعْرَعَ الْاَسْتَاذُ فِيْ الأَحْيَان

١٥- قَدْ سَافَرَ الأَسْتَاذُ يُتْماً نَحوَمَرْ … تَسَرِ لتَحْصيْلِ هُدَى الْقُرْآن

١٦- وَالشَّيْخُ قَدْ بَلَغَ الثَّلاثَ منَ الْعُمُرْ … فَالْعَشْرَ يَا برًا منْ الْاَقْرَان

❖ شيوخه الكرام وعلو إسناده ❖

١٧- قَدْ تَلْمَذَ الشَّيْخُ الْعَظِيْمُ عَلى عَدِيْـ ـــد رِجَال علْم السُّنَّة خُلاَّنِيْ
١٨- ابْنٌ لِعَبْد الله منْ غَزْنِيْ أَتَى عَبْدٌ لِجَبَّار وَشَيْخٌ ثَانِيْ
١٩- عَبْدٌ لأَوَّلَ غَزْنَوِيٌّ مِنْ سُلا ل مُحَمَّدَ نَجْمِ الْهُدَى الْحَقَّانِيْ
٢٠- ابْن لِعَبْد الله ذِيْ مقَةَ لِرَحْـ ـمَان وَلِيَّ عَارِف رَبَّانِيْ
٢١- عَبْدُ الْغَفُوْرِ مُعَلِّمٌ لِمُحَدِّث منْ آل مَنْهَاس عَظِيْمِ الشَّانِ
٢٢- وَحُسَيْنُ ن الْعَلاَّمُ منْ أَهْلِ الْهِزَا رَهْ شَيْخُ شَيْخِ لِيْ بِبَاكِسْتَان
٢٣- وَالشَّيْخُ لِلْبَنْجَاب فِيْ تَعْلَيْم سُنْـ ـنَة أَفْضَل فِيْ الْوَرَى عَدْنَانِيْ
٢٤- عَبْدٌ لمنَان رضِيٍّ فَمُحَدِّثٌ فَمُفَسِّرٌ فَمُتَكَلِّمٌ ذُوْ شَان
٢٥- فَلَقَدْ أَجَازَ لِشَيْخِنَا بِرِوَايَة لِصَحَائِف عَنْ أَحْمَدَ الرَّبَّانِيْ
٢٦- وَمُحَدِّث مَا زَلَ يُفْتِيْ فِي الْيَمَنْ يَهْدِيْ الأَنَامَ مُوَاطِنَ الشَّوْكَان
٢٧- ولِمَنْ أَتى بَيْنَ الشَّيْخ وَالشَّوْكَانِيْ نَـفَـرَان منْ هَادِيَنَ لِلإِنْسَان
٢٨- فَالشَّيْخُ لِلْبَنْجَاب عَبْدُ الحَقِّ شَيْـ ـخٌ لِلْبَنَارِس مُرْشِدُ الأَعْيَان
٢٩- هذَا عُلُوٌّ نَادِرٌ مُتَعَازِزٌ فَأَعَزَّهُ دُكْتُورُنَا الرَّبَّانِيْ
٣٠- قَرْيُوْتُ مَوْلدُهُ فَخَدَمٌ لِلسُّنَنْ عَمَلٌ لَهُ فِيْ طَيْبَة الْعَدْنَانِيْ
٣١- ذَا مُلْحِقٌ لأصاغر بِأكَابِر فَالشَّيْخُ لِيْ هذَا لَهُ فَضْلاَن
٣٢- وَمِنْ الشُّيُوْخ لِشَيْخِنَا فَمُحَدِّثُوْ نَا أَحْمَدُ لله لِلرَّحْمان
٣٣- عَبْدٌ بِبَنْجَاب بِلاَرَيْب وَلَا مَيْن وَبَنْجَابٌ لَهُ قِسْمَانَ
٣٤- قِسْمٌ بِهِنْد ذَاتَ جَوْر وَاعْتدَا ء يَا أَخِيْ ثَان بِبَاكِسْتَان
٣٥- وَالشَّيْخُ عَبْدُ الرَّزَّاقَ مُعَلِّمًا مِمَّنْ ثَوَى سَرْحَدَّ ذِيْ الْبُلْدَان
٣٦- فَالكُوْدلاوِيُّ الثَّوَا وَصَلْتُ أَسَا نِيْدٌ لَهُ نَحْوَ الرَّسُوْلِ الْحَانِيْ

❖ تلاميذه المعروفون ❖

٣٧- وَلِمَن تَتَلْمَذَ عِنْدَهُ جَمْعٌ غَفِيْـ ـرٌ لَمْ يُحَطْ بِصَحَائِف الْحُسْبَان
٣٨- مِنهُمْ فَأَسْتَاذٌ له عَبْدٌ لِرَزْ زَاقِ ثَوى بِفَشَاوَرَ ذُوْشَان

٣٩- مُتَخَصِّصٌ فِيْ عِلْمِ هَيْئَاتٍ هَدَى لاَ نَاس دُنْيَا فِيْ دُمَى الأَكْوَان

٤٠- مِنْهُمْ نَذِيْرٌ أَحْمَدُ مُتَرَامِلٌ لِلشَّيْخِ لِيْ لَقَبٌ لَهُ الرَّحْمَانِيْ

٤١- مِنْهُمْ عُبَيْدُ اللهِ شَارِحُ مَاهُوَالْـ ـمِشْكَاةُ مَنْسُوْبٌ لَهُ الرَّحْمَانِيْ

٤٢- فَمُبَارَكٌ فُوْرٌ لَهُ مُتَوَاطِنُ قَدْ كَانَ شَارِحَ سُنَّةِ الْعَدْنَانِيْ

٤٣- مِنْهُمْ عَطَاءُ اللهِ صَاحِبُ هَامِشِ لِلْمُجْتَبَى سِفْرٍ عَظِيْمِ الشَّأْنِ

٤٤- تَأْلِيْفِ مَنْسُوْبٍ إِلَى بَلَدِ النَّسَا سَمِهِ فَأَحْمَدُ رُحْلَةُ الْبُلْدَانِ

٤٥- قَدْ صَنَّفَ السُّنَنَ الْكَبِيْرَ بِلاَ امْتِرَا ءٍ قَدْ ثَوَى بُحْبُوحَةَ الْغُفْرَانِ

٤٦- لَقَبُ الْعَطَاءِ حَنِيْفُنَا فَأَقَامَ لَنَا هُوْرًا مُهَاجِرَ عَدْنٍ فُوْجِيَّانِ

٤٧- فَلِذَا غَدَا مَنْسُوْبُهُ الْفُوْجَانِيْ رَحِمَ الإِلَهُ شُيُوْخَنَا إِخْوَانِيْ

٤٨- مِنْهُمْ ظَهِيْرٌ مُصْقِعٌ فَشَهِيْدُ قُنْـ ـبُلَةِ الْعِدَى عَلاَّمَةُ الإِحْسَانِ

٤٩- مِنْهُمْ أَخُوْهُ لَهُ تَدَابِيْرٌ تَقِيْ نَاسًا مِنَ الْحَرِّ وَالرِّبَا الْفِسْقَانِ

٥٠- ذَاكُمْ فَفَضْلُ إِلٰهِنَا فَظُهُوْرُ لاَ هِيْ أَبٌ وَهُمَا لَهُ فَابْنَانِ

٥١- مِنْهُمْ شَهِيْدٌ قَدْ غَدَا قُدُّوْسِيَا فَالْعَبْدُ للهِ ابْنُ عَبْدٍ ثَانِ

٥٢- فَيُضَافُ لِلرَّحْمَانِ مِنْ كُجْرَاتَ جَا ءَ إِلَى مَدِيْنَةِ أُمَّةِ كُجْرَانِ

٥٣- تِلْمِيْذُ إِسْمَاعِيْلِنَا بَحْرِ الْعُلَى وَهُمَا لِشَخْصٍ مُخَاطَبٍ شَيْخَانِ

٥٤- قَدْ سَادَ كُلٌّ مِنْهُمَا أَهْلَ السُّنَنْ وَمُحَمَّدِيَّةَ تَابِعِي الْعَدْنَانِيْ

٥٥- فَالْجَامِعَةُ وَجَمَاعَةٌ كِلْتَاهُمَا أَضْحَتْ ذُرَى الْعَلْيَا بِلاَ نُكْرَانِ

٥٦- مِنْهُمْ فَيُوْسُفُ كَوْكَنِيٌّ قَدْ ثَوَى مِدْرَاسَ هِنْدٍ هَائِرِ الأَرْكَانِ

٥٧- مِنْهُمْ فَعَبْدُ اللهِ شَيْخٌ لِلْحَدِيْـ ـثِ أَبُوالْحَسَنْ مُسْتَحْسَنُ التِّبْيَانِ

٥٨- فَمُؤَرِّخٌ مُتَكَلِّمٌ سَلَفِيُّنَا بُدَّيْمَلِيْ هُوَ حَافِظُ الْقُرْآنِ

٥٩- لأَجَازَنِيْ بِرِوَايَةِ لِدَفَاتِرِ سُنِّيَّةٍ أَضْحَتْ رَدَى الشَّيْطَانِ

٦٠- فَمُحَمَّدٌ إِسْحَاقُ شَيْخٌ لِلْحَدِيْـ ـثِ حُسَيْنَوِيٌّ عَالِمٌ رَبَّانِيْ

٦١- بِالْغَزْنَوِيَّةِ كَانَ يَنْشُرُ عِلْمَهُ قَدْ تَرْجَمَ الدِّيْوَانَ لِلشُّجْعَانِ

٦٢- وَلَقَدْ أَتَى بِالتَّرْجَمَةِ لِلتَّذْكِرَةْ هِيَ مِنْ تَصَانِيْفِ لِذِى الْمِيْزَانِ

٦٣- فَمُحَمَّدُ الْبُتْوِيْ دَرَّسَ بِالْمَعَا هِدِ كَثْرَةً سَمُهَا فَلاَ النِّسْيَانِ

٦٤- يَتلُوْا كِتَابَ الله آنَاءَ النَّهَا ... رِلَيَالِيَا هُوَ حَافِظُ الْقُرْآن

٦٥- مِنْهُمْ فَأَحْمَدُنَا فَلِلْبَرَكَات صَا ... ح أَبٌ فَشَيْخٌ لِلْهُدى وَاسَانِيْ

٦٦- مَدْرَاسُهُ مَأوَى لَهُ فَلَعَافَهَا ... شَوْقًا إلى عِلْمٍ بِذَا الْفُرْقَان

٦٧- قَدْ صَارَ هَاجِرَهَا رِضًى لِلّٰه يَا ... مُتَخَاطِبِيْ هُوَ ضَائِفُ الْحَنَّان

٦٨- فَمُحَمَّدٌ اسْحَاقُ لَاهَوْرٌ لَهُ ... وَطَنٌ يُسَمّٰى اسْمَا هُوَ الرَّحْمَانِيْ

٦٩- فَمُعَيَّنُ دِيْنٍ مِنْ اَكَارَا قَدْ غَدَا ... شَيْخًا امِيْرَ الْجمْعِ ذِيْ شَان

٧٠- اَهْلِ الْحَدِيْثِ بِغَابِرِ الأَزْمَان ... مِنْ غَيْرِ ظُلْمٍ دُوْنَ مَا عُدْوَان

٧١- عَبْدٌ لِرَحْمَان فَشَيْخٌ لِيْ شَذَا ... لَكْوِيٌّ نِسْبَةً رَابِعِ الإِخْوَان

٧٢- وَالشَّيْخُ شَمْسُ الْحَقِّ لَا غَرْوًا لَدى ... اَحَدَ بِأَن قَدْ شَادَ بِالْمُلْتَان

٧٣- مِنْهُمْ مُحَمَّدُ عَبْدُهُ فَيرُزَبَا ... دِيٌّ مُتَرْجِمُ مُفْرَدَ الْقرآن

٧٤- لِلرَّاغِبِ اللُّغَوِيِّ مِمَّنْ قَدْ اَبَا ... نَ لُغَاتِ قُرْآن بِلاَ طُغْيَان

٧٥- مَنْهُمْ ثَنَاءُ الله شَيْخٌ لِلْحَدِيـ ... ـث مُفَسِّرٌ وَمُحَدِّثٌ رَبَّانِيْ

٧٦- وَلَهُ فَتَاوى ذَاتُ عِلْمٍ كَامِلٍ ... تَهْدِيْ أُنَاسًا عَادِمى الْعِرْفَان

٧٧- وَلَهُ نَشَاطٌ فِيْ مَيَادِيْنِ التُقى ... هُوَ مِنْ اَهَمِّ تَلاَمذ الأَلْبَانِيْ

٧٨- وَثَنَاءُ نَاتِلْمِيْذُ شَنْقِيْطِيْنَا ... فَامِيْنُنَا وَمُحَدِّث رَبَّانِيْ

٧٩- مِنْهُمْ فَعَبْدٌ لِلسَّلام اِبْنٌ لَحَا ... فِظ نِ الْبُتَاوِيْ عَاشَ بِالإِيْمَان

٨٠- فَمُدِيْرُ جَامِعَةَ الدُعَا بِمُرِيْدَ كَيْ ... اَجَمِ الزُبى لأُسُوْدِنَا الزِّئْرَان

٨١- مِنْهُمْ بَشِيْرٌ نُوْرفُوْرِيْ هُوَالـ ... ـأخُ لِيْ يُضَافُ إلى سَمِ الرَّحْمَان

٨٢- فَبَشِيْرُنَا لُغْوِيْ بَاكِسْتَان ... وَسِيَالكُوْتِيْ بِلاَ نُكْرَان

٨٣- فَرَئِيْسَ تَحْرِيْرِ الْمُجَلَّة فَالنِّدَا ... ء لِدَيْنِنَا الإِسْلاَمِ بِالإِتْقَان

٨٤- مِنْهُمْ مُحَدِّثُ اَهْلِ سُنَّة دِيْنِنا ... سَمُهُ عَلِيٌّ جَانبَازٌ دُوْنَ مَاكَسْلاَن

٨٥- شَرَحَ السُنَنَ لابْنِ لِمَاجَهْ دُوْنَ وَا ... نَ عَائِق نَشْطَاسوى تَعْبَان

٨٦- مِنْهُمْ فَإِرْشَادٌ لِحَقٍّ قَدْ بَدَا ... بَطَلا جَلِيْلاً دوْنَ مَا زَعْلان

٨٧- اَثَرِيُّنَا قَدْ صَنَّفَ الأَسْفَارَ صَا ... ح وَحَقَّقَ الأُخْرى بِلا نُكْرَان

٨٨- مِنْهُمْ فَإِبْرَاهِيْمُ اَضْحى دَاعِيًا ... فَخَلِيْلُنَا وَنَبِيْلُ بَلْتِسْتَان

٨٩- مِنْهُمْ فَابْرَاهِيْمَ اَمْسى ذَا اجْتِهَا ... د خِدْمَةً لِلدِّيْنِ نُوْرَ سِتَّانِيْ

٩٠- مِنْهُمْ فَفَارُوْقٌ مُحَدِّثُنَا شَذَا ... هُوَ رَاشِدِيٌّ مُرْشِدُ الرُّهْبَان

٩١- فَيُدَرِّسُ السُّنَنَا بِجَامِعَةٍ فَاسْـ ... ـلامِيَّةَ بِالْبِئْرِ لِلشَّاهَان

٩٢- فِيْ بَلْدَةِ الْكُوْجَرُوْلا وَلَقَدْ اَتَتْ ... بِفُحُوْلِ اَعْلامٍ قُدَى الأَعْيَان

٩٣- قَدْ اَسَّسَ الْبُنْيَانَ شَيْخٌ لِيْ اِمَا ... مٌ كُوْدَلاوِيٌّ لَهَا فَالْبَانِيْ

٩٤- مِنْهُمْ فَاَعْظَمُ قَادَاَ... هُدًى وَقَا ... هُ اللهُ شَرَّ الْحَاسِدِ الشَّنْئَانِيْ

٩٥- وَآمِيْنُ ... الاَعْلامُ شَيْخٌ لِلْحَدِيْـ ... ـث بِنَصْرِ عِلْمِ الدِّيْنِ يَا إِخْوَانِيْ

٩٦- اَثْرِيُّ الْيَاسِيْنَ شَيْخٌ لِلْحَدِيْـ ... ـث بِمَرْكَزِ الإِصْلاحِ فِيْ اَعْوَان

٩٧- وَتَلامِذٌ لإِمَامِنَا مَا عَدَّهُمْ ... اَقْلامُنَا بِبَنَانِيْ التِّبْيَان

❖ تدريسه وتصنيفه ❖

٩٨- لَمْ يُعْنَ شَيْخٌ لِيْ كَثِيْرًا فِيْ تَصَا ... نِيْفِ الْهُدَى فَصَحَائِفُ الإِيْقَان

٩٩- إِذْ كَانَ مُهْتَمًّا بِتَعْلِيْمِ الرِّجَا ... لِ عُلُوْمَ دِيْنٍ كُلَّهَا اَقْرَانِيْ

١٠٠- فَدَرَّسَ الْمَجْمُوْعَ لِلسُّنَنِ الصَّحِيْـ ... ـحَةِ لِلإِمَامِ بُخَارِي الأَوْطَان

١٠١- سَمَّهُ «صَحِيْحٌ مُسْنَدٌ» سَارَ الدُّنَى ... تَدْرِيْسُهُ قَدْ زَادَ فِيْ النِّيْرَان

١٠٢- خَمْسِيْنَ تَدْرِيْسًا مُجِيْدًا فِيْ مَوَا ... طِنَ عِدَّةٍ فَمُسَافِرَ الْبُلْدَان

١٠٣- مَعَ ذَلِكَ الشُّغْلِ الْعَظِ... غَيْرِهِ ... فَاَجَادَ مَا لا عَدَّهُ الْعَشْرَان

١٠٤- كُتُبَ الْهُدَى مُتَفَوِّحًا مِنْهَا رَوَا ... ئِحُ لِلتُّقَى إِذْ تُحْفَةُ الإِخْوَان

١٠٥- مِنْهَا فَعُمْدَةُ عِلْمِنَا خَيْرُ الْكَلا ... مِ فَبُغْيَةٌ وَلَزُبْدَةُ التِّبْيَان

١٠٦- فَرِسَالَةٌ تَحْقِيْقُ إِهْدَاءِ الثَّوَا ... بِ إِلَى الَّذِيْنَ مَضَوْا إِلَى الأَحْيَان

١٠٧- خَتْمُ النُّبُوَّةِ وَالْكِتَابُ لِعِلْمِنَا ... بِالرَّفْعِ لِلأَيْدِيْ لَدَى الأَرْكَان

١٠٨- لَمْ يَنْتَسِخْ وَمَسَائِلٌ تَنْقِيْدُهَا ... إِصْلاحُنَا تَوْحِيْدُهُ الْحَقَّانِيْ

١٠٩- نِبْرَاسُ ظُلْمَةِ لَيْلِ شُبْهَةِ بِدْعَةٍ ... بَيْنَ الْقِيَاسِ وَبَيْنَهَا ضَا اَنِيْ

١١٠- نَقْدٌ لِفَيْضِ الْكَاشَمِيْرِيِّ الدِّيَوْ ... بَنْدِيْ إِرْشَادُ لِذِيْ الْقُرْآن

١١١- طُبِعَتْ اُوْلَى خُطَّ الْعَدِيْدَةُ مِنْ تَصَا ... نِيْفٍ لَهُ خُطَّتْ لَدَى الأَزْمَان

١١٢- مِنْهَا الرِّسَالَةُ رَدَّ فِيهَا الْحَسَنَ لِلْـ ــمَقْصُوْد فِيْ مُتَوَالِد الْعَدْنَانِيْ
١١٣- مَنْهَا فَتَرْجَمَةُ الْبُدُوْرِ الْبَازِغَهْ مِنْهَا دَوَامٌ لِلْحَدِيْث الثَّانِيْ
١١٤- مِمَّا آتَانَا مِنْ هُدًى رَبَّانِيْ وَالاوَّلُ الْعَالِيْ هُدَى الْقُرْآن
١١٥- مَنْهَا فَوَاحِدُ دِيْنِنَا اسْلامنَا وكِتَابُهُ رَدًّا عَلى النَّصْرَانِيْ
١١٦- مَنْهَا اَمَال فِيْ صَحِيْح لِلْبُخَا رِيِّ الإمَام سَمَا عَلَى الاَقْرَان
١١٧- مَنْهَا فَشَرْحٌ نَادِرٌ مشْكَاتُنَا شُرْحتْ بِه دُرَرٌ غُلى الاَثْمَان
١١٨- لَا يَنْتَهِيْ إلَّا إلى اَبْوَاب عِلْــ ـــم إنْ اَتى تَمًّا مَعَ الإمْعَان
١١٩- اَغنى تَمَامًا عَنْ شُرُوْحِ أعَاظِمِ الْـ ـأعْلَامِ عِنْدَ أفَاحِلِ الأعْيَان

❖ عقيدته وصفاته ❖

١٢٠- قَدْ كَانَ شَيْخٌ لِيْ بِمَنْهَجِه عَلى سُبُلٍ عَلَيْهَا الْقُدْوَةُ الْعَدْنَانِيْ
١٢١- ثُمَّ الصَّحَابَةُ وَالَّذِيْنَ عَلَى طَرِيْـ ـقَتِهِمْ مَضَوْا وَقَفَاهُمُ الْقَرْنَان
١٢٢- سَلَفٌ لَنَا فَبِهِمْ غَدَا شَيْخٌ لَنَا يَقْفُوْ عَلى ثِقَة مَعَ الإذْعَانَ
١٢٣- كُتُبٌ لِحَافِظِنَا هُوَ ابْنُ الْقَيِّم وَلِشَيْخِه الْمُتَكَلِّم الْحَرَّانِيْ
١٢٤- كَانَتْ صَبَاحَ مَسَاءَ بَيْنَ يَدَيْه يَا حِبِّيْ يُطَالِعُهَا مَعَ الإتْقَان
١٢٥- يَاتِيْ بِاَلْفَاظ لَهَا إذْ مَا يُدَرْ رِسُنَا عُلُوْمًا كَاثِرَ الأزْمَان
١٢٦- عَلَّامَةُ الإحْسَان كَانَ يَقُوْلُ فِيْ وَعْظ لَهُ عَنْ شَيْخِنَا الرَّبَّانِيْ
١٢٧- سَألْتُهُ إذْ كَانَ الإمَامُ لَنَا مُدَرْ رِس سُنَّة بِمَدِيْنَة الْعَدْنَانِيْ
١٢٨- بَعْضُ الْفُحُوْل حَدِيْثُ وَيْحَ ابْنِ لِيَا سِرِنَا اَتى بِصَحِيْحِنَا الْحَقَّانِيْ
١٢٩- سِفْرِ الْبُخَارِيْ ؟ فَقَالَ الشَّيْخُ لِيْ اَنْ لا ! فَجَاءُ وَاعِنْدَهُ فِيْ الآن
١٣٠- بِكِتَابِه اَرَوْا الْحَدِيْثَ بِسَطْحِ صَفْـ حَتِه فَقَالَ إمَامُنَا الرَّبَّانِيْ
١٣١- إنَّ الصَّحِيْحَ الَّذْ بَنَانُ مُؤَلِّف رَسَمَتْهُ لايُلْقى بِه إخْوَانِيْ
١٣٢- هَذَا الْحَدِيْثُ وَإنَّمَا قَدْ ألْحقَا فَتَعَجَّبَ الْحضَّارُ فِيْ الاَزْمَان
١٣٣- مِنْ ذَا فَقَالَ ائْتُوْا بِفَتْحِ الْعَسْقَلا نِ وَعُمْدَةِ الْعَيْنِيْ ذِيْ النُّعْمَان
١٣٤- فَبِقُوَّةِ الإتْقَانِ وَالْحِفْظِ لَهُ شَهِدَ الشَّهِيْدُ هُنَا مِنَ الأعْيَانَ

١٣٥- وَلَقَدْ ذَهَبْتُ وَصَاحِبِي لِنَعُوْدَهُ فَسَأَلْتُهُ دَاوُدُ يَارَبَّانِيْ
١٣٦- اَلظَّاهِرِيُّ فَهَلْ غَدَا يُعْزَى لَهُ اَنْ قَالَ : لَفْظُ الْقَارِئِ الْقُرْآن
١٣٧- مَخْلُوْقٌ رَبٌّ لِلْأَنَامِ ؟ اَجَابَنَا اَنْ كَاشْمِيْرِيٌّ فِدَى النُّعْمَان
١٣٨- اَنْمٰى لَه ذَا فِيْ اَمَالِيْ فَيْضِه فَاعْجَبْ لِذَا اسْتِحْضَارِه الْأَذْهَانِيْ
١٣٩- فَلَمَّا مَضَى اَضْحَتْ جَرَائِدُ عِدَّةٌ لَمْ يَدْنُهَا شَيْخٌ لَنَا صَمْدَانِيْ
١٤٠- خَوْفًا لَاَنْ يُوْعَى بِحَافَظَة لَهُ مَالَا يُرِيْدُ الْقَلْبُ مِنْ عِرْفَان
١٤١- صِهْرٌ لِشَيْخ لِيْ يَقُوْلُ لَنَا ذه وَظَهِيْرُنَا عَلَّامَةُ الْإِحْسَان
١٤٢- وَحَنِيْفُنَا وَعَطَاءُنَا يَتَحَدَّثُ مَافَاتَ شَيْخًا لِيْ مُدَى الْأَزْمَان
١٤٣- خَمْسِيْنَ عَامًا فِيْ صَلَاة فِيْ جَمَا عَات لِتَحْرِيْم لَهَا خُلَّانِيْ
١٤٤- تَكْبِيْرَةٌ أُوْلَى وَهٰذَا دَأْ بُه فَلَقَالَهُ تِلْمِيْذُهُ الْفَوْجَانِيْ

❖ وفاته ❖

١٤٥- فَوَفَاةُ شَيْخ لِيْ أَتَتْه وَلَا عَجَب فَالْمَوْتُ مَقْضِيٌّ لَدَى الْحَنَّان
١٤٦- خَمْسًا مِنَ السَّنَوَات بَعْدَ الْعَشْر وَالْـ أَرْبَعْ مِئ فِى النِّصْف مِنْ رَمْضَان
١٤٧- وَلَقَدْ اَتَى الدُّنْيَا بِشَهْر ذِيْ صِيَا م وَانْقَضَى بِصِيَامِه إِخْوَانِيْ
١٤٨- فَلَرَحْمَةٌ مِنْ رَبِّنَا تَتْرَى عَلَى شَيْخ لَنَا فَإِمَا مُنَا الرَّبَّانِيْ
١٤٩- وَصَلَاةُ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ بِلَا حِسَا ب أُنْزِلَتْ بِنَبِيِّنَا الْحَقَّانِيْ
١٥٠- وَبِآلِه وَبِصَحْبِه وَبِتَبْعِهِمْ فَأُوْلِى التُّقَى وَالْهُدَى ذِيْ الْإِيْمَان

ابن عبدالحق

٢٤/ ٣/ ١٤٢١هـ

سرفراز كالوني - كوجرانواله

❖ ❖ ❖ ❖ ❖



ترجمة المؤلف

هو الشيخ أبو عبدالرحمن عبدالمنان بن عبدالحق بن عبدالوارث بن قائم الدين النورفوري .

ولد في نورفور —قرية من قرى بلدة كوجرانواله من ولاية بنجاب بباكستان — في ١٣٦٠ هـ/ ١٩٤٠ م

بدأ دراسته بمولده بقراءة القرآن الكريم على الشيخ جراغ دين رحمه الله والد الشيخ القاري عصمت الله الظهير، لما انتهى من الإبتدائية في قريته دفعه حبه للعلم وحرصه على تحصيله أن يرحل إلى كوجرانواله في شوال ١٣٧٦هـ وكانت محطا للعلم وأهله فبدأ دراسته في الجامعة المحمدية تحت رئاسة الشيخ العلام إسماعيل بن إبراهيم السلفي —رحمه الله — وكان الأستاذ السلفي يحب تلميذه ويكرمه ومن ذالك أن الشيخ النورفوري سمّاه والده « خوشي محمد » فغير الشيخ السلفي اسمه وسماه باسم شيخه العلام الإمام عبدالمنان الضرير الوزير آبادي، وكان يقول له أسميتك على اسم شيخي .

أكمل الشيخ دراسته في الجامعة المحمدية على أيدي كبار الأساتذة ودرس فيها العلوم الشرعية والأدبية والعقلية .

واستفاد في الجامعة وخارجها من أفاضل العلماء وفيما يلي نذكر أسماءهم :

١- الإمام المحدث الحافظ محمد الكوندلوي رحمه الله .

٢- الشيخ العلام أبو الخير إسماعيل بن إبراهيم السلفي رحمه الله .

٣- الشيخ المحدث محمد عبدالله الروبري رحمه الله

٤- الشيخ العلام محمد عبدالله الكجراتي رئيس الجامعة المحمدية بعد شيخه الأستاد السلفي رحمهما الله تعالى .

٥- الشيخ الأستاذ عبدالحميد الهزاروي حفظه الله .

٦- الشيخ الأستاذ إحسان الهي ظهير رحمه الله .

٧-الشيخ الحافظ أبو الحسن عبدالله البديهمالوي رحمه الله

٨- الشيخ الأستاذ عبدالله أمجد الجتوي حفظه الله

٩- الشيخ الحافظ خواجه محمد قاسم رحمه الله .

١٠- الشيخ عبدالرحمان اللكوي رحمه الله .

١١- الشيخ جمعة خان الهزاروي رحمه الله .

١٢- الشيخ عزيز الرحمان الهزاروي رحمه الله .

١٣- الشيخ المقرئ محمد يونس باني بتي رحمه الله

١٤- الشيخ عبدالحميد الكجراتي رحمه الله .

١٥- الشيخ جراغ دين (مصباح الدين) .

١٦- الشيخ غلام رسول الكجراتي رحمه الله .

١٧- الشيخ محمد وزير الكشميري حفظه الله .

١٨- الشيخ عبدالمجيد الطبيب النظام آبادي .

١٩- الشيخ عبدالواحد الكاتب .

٢٠- الأستاذ غلام رسول البهلوكي .

٢١- الأستاذ نذير احمد

٢٢- الشيخ خواجه عبدالمنان راز .

٢٣- الشيخ نذير أحمد الطبيب .

٢٤- الشيخ القاري ولي محمد .

٢٥- الأستاذ غلام محمد الخياط

بدأ الشيخ يدرس في الجامعة المحمدية

قبل تخرجه في ١٣٨٢هـ بتوجيه أستاذه الشيخ عبدالحميد الهزاروي —حفظه الله— وأستاذه الشيخ العلام محمد عبدالله الكجراتي —رحمه الله — ثم لما تخرج من الجامعة في ١٣٨٦هـ اختير مدرسا في الجامعة نفسها ومازال يدرس فيها حتى الأن أكثر من ثمان وثلاثين سنة ولله الحمد ؛

وقد الّف الشيخ حفظه الله عدة مؤلفّات قيمة منها ماهي مطبوعة وبعضها مخطوطة وفيما يلي أسماء مؤلفاته :

بالعربية :

١- إرشاد القاري إلى نقد فيض الباري — وهو كتابنا هذا — .

٢- زبدة التسفير لوجه التفسير .

٣- زبدة المقترح في علم المصطلح .

٤- نخبة الأصول (تلخيص إرشاد الفحول) .

٥- بيع التقسيط .

٦- إثبات التوحيد للحافظ الكوندلوي (تعريب)

٧- ختم النبوة للحافظ الكوندلوي (تعريب)

٨- الكتاب الثاني للإسلام للحافظ الكوندلوي (تعريب)

٩- إجادة القرى لإثبات الجمعة في القُرى —من طرائف هذا الكتاب أنّه ثار الخلاف بين الشيخ النورفوري وبين بعض العلماء في مسئلة إثبات الجمعة في القُرى فاتفق الفريقان على أن يرسلا خلاصة دلائلهما إلى سماحة

الشيخ مفتي المملكة العربية السعودية عبدالعزيز بن عبدالله بن باز رحمه الله ليحكم بين الفريقين ويرضا بما يحكم بينهما فأيّد سماحة الشيخ ابن باز رحمه الله الشيخ النورفوري — .

بالأردية :

١- غنجه نماز (نَوْرَة الصلاة)

٢- تحقيق التراويح .

٣- مسئلة رفع اليدين .

٤- أداء ركعتي الفجر بعد الفريضة قبل طلوع الشمس

٥- هل التقليد واجب ؟

٦- أحكام و مسائل (مجموعة الأسئلة والأجوبة في ضوء الكتاب والسنة) .

٧- مقالات النورفوري .

٨- رد التقليد .

٩- مرآة البخاري .

١٠- حقيقة التقليد

١١- عدد التراويح .

١٢- كيفية رفع اليدين ووضعهما في الصلاة .

١٣- هل مرزا القادياني نبيّ ؟

١٤- تفسير سورة الفاتحة .



الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى أما بعد :

فإني قد علقت على فيض الباري تعليقات على ما سنح لي في تأييد مذهب السلف ، ورد ما خالفهم من آراء الآرائيين ، والمقلدين المتعصبين ، فجمع هذه المباحث عبد المنان النورفوري وزاد أبحاثاً نفيسة عليها قد طالعتها ، وقد بلغ المجموع إلى «باب من أجاب الفتيا بإشارة اليد» الخ من كتاب العلم ، وإن تم كان مفيداً للطلبة ، وأرجو أن يوفقه الله للإتمام .

محمد الكوندلوي

١٤٠١/٥/٦هـ



الحمد لله رب العالمين ، والعاقبة للمتقين ، والصلاة والسلام على خاتم النبيين، وعلى آله وأصحابه أجمعين . أما بعد :

فليراع القارئ الكريم أثناء مطالعته لهذا الكتاب المسمى بإرشاد القاري أموراً آتية، فإنها إلى شيء من جادة القراءة هادية .

الأول : أن ما يذكر بعد لفظة (قال) الواردة في أوائل الفقر هو كلام صاحب فيض الباري رحمه الله تعالى وما يورد بعد كلمة (أقول) الواقعة في مبتدآت الفقر هو مقال شيخنا الإمام الحافظ أبي عبد الله محمد بن فضل الدين الكوندلوي حفظه الله تعالى ، ونفعنا وإياه بطول بقائه وما يزبر بعد لفظ (يقول) الثابت في مفتتحات الفقر هو قول الجامع المرتب لهذه الفوائد العلمية ، والزوائد النقدية المكنى بأبي عبدالرحمن المسمى بعبدالمنان بن عبدالحق النورفوري عفا الله تعالى عنه ، والمراد بقولي : «بعض الناس» الواقع في مبادئ الفقرات بعض ناس بلدتنا كوجرانواله .

الثاني : أنا نقلنا ألفاظ الأعلام وعباراتهم بنصوصها كما هي في مصنفاتهم إلا في مواضع قليلة سلكنا فيها مسلك التصحيح، أو الاختصار، أو الاقتصار، أو الترجمة، فإن عثرت على خطأ ما في العبارات المنقولة فلاتعجل بعزوك القصور إلينا أو إلى الكاتب أو إلى الطابع حتى تعرضها على الأصول المعتمدة المصححة، بل المنقولة تلك العبارات والألفاظ عنها ، وعبارات فيض الباري كلها منقولة عن نسخته المطبوعة طبعة أولى سنة ١٣٥٧هـ .

الثالث : أنه قد وقعت في الأمالي المسماة بفيض الباري أخطاء لفظية كثيرة جداً قد نبهنا على بعضها ، وطوينا كشح النقد والذكر على أكثرها ، فإن مست الحاجة

إلى إظهارها ، واقتضت الأحوال والظروف نشرها أبرزناها وطبعناها في جزء مفرد لها إن شاء الله تعالى .

الرابع : أن شيخنا الإمام الحافظ الكوندلوي - حفظه الله تعالى - قد قرأ هذه الفوائد والزوائد إلى باب من أجاب الفتيا بإشارة الخ من كتاب العلم ، وأعلم على عدة أخطاء كانت فيه ، وقد بذلنا في تصحيحها وتصويبها جهد المستطيع .

الخامس : أني لاأبرئ نفسي من السهو والزلة كيف ؟ والإنسان قد جبل على الخطأ والنسيان ، وأول الناس أول ناس منهم ، فالمرجو من القارئ الكريم المحلى نفسه الطيبة بخاتم فصه النصح لكل مسلم إن وقف على خطأ في إرشاد القاري لفظياً كان أو معنوياً أن يطلعني عليه لكي أصححه وأصوبه ، وله مني الشكر الجميل ، ومن الله الأجر الجزيل ، فوفقني الله تعالى للإتمام ، ويسره لي بالإنعام .

ابن عبد الحق النورفوري

١٤٠١/٤/٦هـ



باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ الخ

١- **قال صاحب فيض الباري** : (باب) لفظ الباب مضاف أو مبني كمثنى وثلاث . قال الرضي : إن المفردات على سبيل التوارد مبنية اهـ (ج ١ ص ١) .

أقول : إن مثنى وثلاث معربان بإعراب غير المنصرف للعدل التحقيقي ، والوصف وليسا بمبنيين كما لايخفى على من له أدنى ممارسة بعلم النحو ، ولعله أراد أن العدد إذا ذكر على سبيل التعداد يكون مبنياً .

يقول العبد الفقير إلى الله الغني : إن قول الشيخ - متعنا الله تعالى بطول بقائه - هذا مبني على مذهب من أخذ في كون الاسم معرباً صلاحية استحقاقه للإعراب بالفعل كابن الحاجب وأتباعه ، ومثله قول الرضي : «إن المفردات على سبيل التوارد مبنية» كذا ذكره صاحب الفيض ، وأما على قول من جعل صلاحية استحقاق الاسم للإعراب بالقوة كافية في كونه معرباً كالزمخشري وأتباعه فالمثنى والثلاث معربان على كل حال . ثم التقابل في قوله : «مضاف أو مبني» لايخلو عن شيء لأن الإضافة والبناء قد يجتمعان .

٢- **قال** : واعترض عليه أنه لو قال : كيف كان الوحي . لكان أحسن لأنه تعرض فيه لبيان كيفية الوحي مطلقاً ، لا لبيان كيفية بدء الوحي فقط . وأجاب عنه شيخ الهند رحمه الله تعالى أن البدء ههنا عام سواء كان زمانياً أو مكانياً أو باعتبار صفات الموحى إليه ، فيدخل فيه سائر ما يتعلق بالوحي اهـ (ج ١ ص٢).

أقول : هذا الجواب لايدفع السؤال فإن مفاده أن البدء ههنا عام يتناول البدء الزماني ، والمكاني ، والبدء باعتبار صفات الموحى إليه ، ومفاد السؤال أن

الأحاديث المخرجة في هذا الباب دالة على كيفية الوحي مطلقاً ، لا على كيفية بدئه فقط ومعلوم أن كيفية بدء الوحي مطلقا أمر ، وكيفية الوحي مطلقا أمر آخر . وعموم البدء لايخرجه عن كونه بدءاً .

يقول : فتفريع قوله : فيدخل فيه سائر ما يتعلق بالوحي . على عموم البدء ليس على ما ينبغي ، بل لايحسن عند من يبتغي صواب المقال ، وصحة القال .

٣- قال : وجواب آخر للشاه ولي الله -رحمه الله تعالى- فراجعه من تراجمه . وما سنح لي بعد الإمعان في صنيعه ، والنظر إلى نظائره كبدء الأذان، وبدء الحيض أن البدء عنده لايختص بالحصة الابتدائية - فقال ما ذكر حاصله بعد بقوله : أن معناه السؤال عن جنس الوحي ، وجنس الأذان ، وجنس الحيض أنه كيف جاء من كتم العدم إلى ساحة الوجود ؟ وحينئذ معناه كونه بعد أن لم يكن لا بدايته قبل نهايته اهـ (ج ١ ص ٢) .

أقول : وهذا الجواب الذي سنح للشيخ - رحمه الله تعالى - بعد الإمعان والنظر هو الذي ذكره الشاه ولي الله - رحمه الله تعالى - في التراجم حيث قال في هامش الأصل : معناه عندي أن هذا الوحي المتلو المحفوظ يعني القرآن ، وغير المتلو الذي يقال له الحديث مما هو مذكور على ألسن المسلمين كيف بدأ ، ومن أين جاء ، ومن أي جهة وقع عندنا ؟ وجوابه : أنه وقع عندنا عن ثقات العلماء عن الصحابة - رضي الله عنهم - عن النبي ﷺ عن إيحاء الله تعالى إليه .

٤- قال المحشي في الحاشية في تأييد الجواب الذي سنح لشيخه : وتؤيده نسخة البدوِّ وإن نظر فيها الحافظ رحمه الله تعالى لأن بدء الوحي بهذا المعنى هو بدوه وظهوره ، فصار مآل النسختين واحداً غير أن النظر في لفظ البدء إلى ظهوره أولا بخلاف البدو، فإنه الظهور مطلقا، فإن شئت قلت : كيف ظهر الوحي وكيف بدأ ؟ وإن شئت قلت : كيف وجدت تلك الحقيقة أولا ؟ والأولية باعتبار أنها كانت

منعدمة ثم إذا جاءت إلى ساحة الوجود فكأنه وجدت أولا ، فهو إذا بمعنى لا سابق له ، لا بمعنى التقدم على الغير كما في الفقه لو قال : أول عبد أملكه فهو حر ، فملك عبداً عتق . مع أنه لم يملك غير هذا العبد ، فكذلك معنى بدء الوحي وجوده أولا بعد أن لم يكن فلم يلاحظ الخ (ج ١ ص ٢ - ٣) .

اقول : وفيه أن الأولية ههنا - أي في قوله : أول عبد أملكه فهو حر الخ . باعتبار الإمكان ، فتكون في مقابلة الآخرية . ولا بعد في أخذ الأولية بمعنى المقابلة للآخرية فيما رام من الحقيقة لأن البقاء حاصل فيها آخراً .

يقول : قوله : وتؤيده نسخة البدو وإن نظر فيها الحافظ رحمه الله تعالى . قال الحافظ : قوله : بدء الوحي . قال عياض : روي بالهمز مع سكون الدال من الابتداء ، وبغير همز مع ضم الدال وتشديد الواو من الظهور . قلت : ولم أره مضبوطاً في شيء من الروايات التي اتصلت لنا إلا أنه وقع في بعضها : كيف كان ابتداء الوحي . فهذا يرجح الأول ، وهو الذي سمعناه من أفواه المشايخ ، وقد استعمل المصنف هذه العبارة كثيراً كبدء الحيض وبدء الأذان وبدء الخلق . انتهى كلام الحافظ .

وقد أيد شيخ المحشي نظر الحافظ هذا، ووافقه فيه حيث قال : (بدء) مهموز، وقيل : بدو بمعنى الظهور ، والأول أولى لما في بعض النسخ : كيف ابتداء الوحي. ولأنه نظير قوله فيما بعد : بدء الأذان ، وبدء الحيض . فهذا بدء الوحي على شاكلة أخويه اهـ (ج١ ص٢) فتأييد الجواب السانح للشيخ بنسخة البدو تأييد بما نظر فيه الشيخ نفسه رحمه الله تعالى . على أن في هذا التأييد نظراً آخر سيأتي إن شاء الله تعالى .

وقوله : ثم إن الفرق بين كلامه وكلام شيخ الهند رحمه الله تعالى أن شيخه أخذ العموم في البدء بحسب الزمان والمكان ، وشيخنا رحمه الله تعالى تصرف في

الوحي وأخذه جملة بما فيه الخ يشعر بأن شيخه تصرف في الوحي ، لا في البدء ، وشيخ شيخه تصرف بالعكس ، وليس بشيء ، فإن قول شيخه : بل بدءه بعد أن لم يكن ووجوده من كتم العدم الخ ، وقوله : أنه كيف جاء من كتم العدم إلى ساحة الوجود ؟ وحينئذ معناه كونه بعد أن لم يكن الخ يدلان دلالة واضحة على أنه قد تصرف في لفظ البدء ، وصرفه عن ظاهره ، وقد نص هو نفسه على تصرفه هذا في البدء حيث قال : وهذا التصرف في لفظ البدء الخ وقد حكاه المحشي عنه في الأمالي ، فالصواب في الفرق أن يقال : إن الشيخ جعل البدء شاملاً للبدء الزماني والمكاني ، والبدء باعتبار صفات الموحى إليه ، والتلميذ جعله مجازاً أو كناية عن الظهور ، والوجود بعد العدم ، وتصرف في الوحي أيضاً بخلاف الشيخ ، فإنه لم يتصرف فيه أصلا .

وههنا فرق آخر ، وهو أن جواب التلميذ الذي أصله للشاه ولي الله رحمه الله تعالى حاسم لمادة الاعتراض بخلاف جواب الشيخ ، فإنه لايدفع السؤال أصلا كما صرح به شيخنا - متعنا الله تعالى بطول حياته - فشيخ المحشي إن أراد بالبدء معناه المجازي أو الكنائي كما هو الظاهر اختل الفرق الذي بينه المحشي وإن أراد به معناه الحقيقي كما يفهم من فرق المحشي صار قوله : وتؤيده نسخة البدو الخ لغواً ، فتدبر ولاتكن من الغافلين ، وعض على هذا بالنواجذ وكن من الشاكرين .

٥- **قال** : فعند النسائي من كتاب الأشربة من الطلا (ص ٣٣٤) ما يدل على بعض أحكام شريعته (عليه الصلاة والسلام) عن أنس بن سيرين قال : سمعت عن أنس بن مالك يقول : إن نوحاً ﷺ نازعه الشيطان في عود الكرم ، فقال : هذا لي . فاصطلح على أن لنوح ثلثها ، وللشيطان ثلثيها . ثم قال : وهو يفيدنا في جواز المثلث من الأشربة ، فإن الثلث صار لنوح عليه السلام ، فيكون حلالاً البتة وصار الثلثان للشيطان ، فإذا بقي فيه شيء من الثلثين لم يحل لكون حظ الشيطان باقياً ، فإذا

ذهب ثلثاه بقي حق نوح عليه الصلاة والسلام ، فيكون حلالاً اهـ (ج ١ ص ٤) .

اقول : لكن هذا شريعة نوح عليه السلام ، ونسخ من شرعه كثير من الأحكام، فلما ورد في الشرع المحمدي تحريم المسكرات بلا قيد دخل فيه مثلث الحنفية .

يقول : إن حق نبي الله نوح ﷺ هو ثلث عود الكرم كما هو منطوق أثر أنس بن مالك رضي الله تعالى عنه ، لا المثلث الذي تقول بحله الحنفية ، ونحن لانقول بحرمة ثلث العود ، ولا كله ، ولا بحرمة ثمر الكرم أي العنب كما أن الحنفية أيضاً لاتقول بحرمة ذلك ، فالأثر المذكور لايدل على حل المثلث في شرع نوح ﷺ فضلا أن يدل على حله في شرعنا ، فالمثلث من الأشربة حرام لأن كل مسكر قليلا كان أو كثيراً حظ الشيطان وحرام ، فإفادة الأثر حل المثلث كما ترى . على أن أنسا رضي الله تعالى عنه لم ينمه إلى النبي ﷺ ، وسماع مثل ذلك عن أحبار بني إسرائيل أو قراءته من كتبهم ليس ببعيد فلايصح جعله في حكم المرفوع ، مع أن جعله في حكم المرفوع أيضا لايفيد الحنفية في حل المثلث كما رأيت ، فتأمل .

شرح حديث إنما الأعمال بالنيات

٦- **قال** : واقعته ما رواه الطبراني بسند رجاله ثقات عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه : كان فينا رجل خطب امرأة يقال لها أم قيس ، فأبت أن تتزوجه حتى يهاجر، فهاجر فتزوجها . قال: فكنا نسميه مهاجر أم قيس اهـ (ج١ ص٥).

اقول : وقد رد عليه الحافظ رحمه الله تعالى حيث قال : لكن ليس فيه أن حديث الأعمال سيق بسببه اهـ .

يقول : عبارة الفتح بعد نقل رواية الطبراني هكذا : وهذا إسناد صحيح على شرط الشيخين ، لكن ليس فيه أن حديث الأعمال سيق بسبب ذلك ، ولم أر في شيء من الطرق ما يقتضي التصريح بذلك اهـ .

٧- **قال** : وإنما لم يقل : الأفعال بالنيات . لأن بين العمل والفعل فرقا ، فالعمل (ساختن) والفعل (كردن) يعني أن العمل فيما يتمادى ويطول بخلاف الفعل، ولذا قال : واعملوا صالحا . وقال : إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات . ولم يقل : افعلوا وفعلوا . دلالة على الدوام والاستمرار اهـ (ج١ ص ٥) .

اقول : وقد ورد في القرآن : وافعلوا الخير . (سورة الحج) .

يقول : وقد جاء في سورة "قد أفلح المؤمنون" : والذين هم للزكوة فاعلون . وفي سورة الأنبياء : وأوحينا إليهم فعل الخيرات . وفي حديثي ابن عمر ومالك بن الحويرث رضي الله تعالى عنهما في رفع اليدين : وفعل مثل ذلك . وفي حديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه : أنه كان يكبر كلما خفض ورفع ، ويحدث أن رسول الله ﷺ كان يفعل ذلك . وفي حديثه في رجل كان لايحسن الصلاة ، فعلمه النبي ﷺ ، وقال له بعد : ثم افعل ذلك في صلاتك كلها . وقد دعا رسول الله ﷺ بلفظ : اللّهم إني أسئلك فعل الخيرات الخ . ففي كل من الأمثلة التي ذكرت وقع إطلاق الفعل على عمل صالح ، وقال صاحب القاموس في فصل العين من باب اللام : العمل محركة المهنة والفعل . وفي فصل الفاء منه : الفعل بالكسر حركة الإنسان أو كناية عن كل عمل متعد . فقوله : إن العمل فيما يتمادى ويطول بخلاف الفعل . عندي فيه نظر ، وقوله : ولذا قال الخ أيضا لايخلو عن خدشة أما أولا فلما مر من أن الفرق المذكور فيه نظر ، وأما ثانيا فلأن التمادي والطول شيء ، والدوام والاستمرار شيء آخر ، فتأمل ولاتغفل .

الفرق بين النية والإرادة

٨- **قال** : واعلم أن المعتبر في الإرادة هو إصدار المراد ، ولايعتبر فيه غرض للمريد بخلاف النية فإنها يعتبر فيها غرض ، ولذا لايكاد يترك معها ذكر الغرض اهـ

(ج ١ ص ٥) .

اقول : والظاهر أن الفرق بينهما أن النية يقصد بها دفع ضرر ، أو جلب نفع بخلاف الإرادة ، فإنه يقصد بها إصدار الفعل .

بيان معنى إنما الأعمال بالنيات

٩- **قال** : ولما لم يكن فيه بد من التقدير إذ لا معنى لكون ذوات الأعمال بالنيات لثبوتها حساً وصورة من غير اقتران النية بها اهـ (ج ١ ص ٥) .

يقول : إن أراد أن ذوات الأعمال غير المنوية ثابتة حساً وصورة بالثبوت غير الشرعي ففيه أن وظيفة النبي ﷺ بيان الشرعيات ، وإن أراد أنها ثابتة حساً وصورة ثبوتاً شرعياً منعناه كما أن الحنفية منعت وجود الصلاة غير المنوية بوجود شرعي مع أنها موجودة حسا وصورة بوجود غير شرعي . وقد تقرر في موضعه أن اللفظ يجب أن يحمل على الحقيقة مهما أمكن، وفيما نحن فيه يمكن الحمل على الحقيقة فهو المتعين ، فلكون ذوات الأعمال بالنيات معنى ، فإن ثبوتها بدون النيات وإن كان نوعا من الثبوت ليس ثبوتا شرعيا ، ولا فرق في هذا بين عمل وعمل من أعمال العبادة فإن الوسائل وإن [illegible] وسائل أعمال، وإنما الأعمال بالنيات .

١٠- **قال** : فمنا من قدر الثواب بدليل قوله فيما بعد: فهجرته إلى الله ورسوله، وهذا هو الثواب ، ومنا من قدر الحكم كشارح الوقاية ، فمعناه عندنا ثواب الأعمال أو حكم الأعمال بالنيات على اختلاف التقديرين اهـ (ج ١ ص ٥) .

أقول : وقدر شارح الوقاية تقديرين ، الثواب والحكم ، وأراد بالحكم الحكم الأخروي ، وهو الثواب .

يقول : وما قاله شارح الوقاية ههنا فهاك نصه بلفظه : وجوابنا أن الثواب منوط بالنية اتفاقاً ، فلابد أن يقدر شيء يشمل الثواب نحو حكم الأعمال بالنيات،

فإن قدر الثواب فظاهر ، وإن قدر الحكم فهو نوعان دنيوي كالصحة وأخروي كالثواب ، والأخروي مراد بالإجماع ، فإذا قيل : حكم الأعمال بالنيات . ويراد به الثواب صدق الكلام فلا دلالة له على الصحة . انتهى ، وهو مع ما فيه مبني على أنه لابد أن يحمل النص الشرعي على ما يوافق الإجماع والاتفاق ، والحق أن يجمع ويتفق عـلى ما يوافق النص ، فالإجماع والاتفاق تابع للنص ، وقد جعل في الجواب متبوعاً له .

ثم قوله : فمنا من قدر الثواب بدليل قوله فيما بعد : فهجرته إلى الله ورسوله . وهذا هو الثواب اهـ فيه أنه ينبغي لهذا المقدر أن يقدر الإثم والعذاب أيضا ، ويستدل عليه بقوله ﷺ فيما بعد : فهجرته إلى ما هاجر إليه . فإنه هو الإثم والعذاب ، وإنما هذا كما استدل على تقدير الثواب بقوله ﷺ : فهجرته إلى الله ورسوله . وفيه أن هجرته إلى ما هاجر إليه ليست بإثم ولا عذاب . نعم لك أن تقول : إن هجرته إلى الله ورسوله أيضا ليست بثواب . وقد قال صاحب الفيض فيما بعد : إن المعاصي مذكورة في آخر الحديث صراحة وهي موجبة للعذاب .

وقوله : على اختلاف التقديرين . فيه ما قد عرفت من كلام شيخنا - زيد مجده وسعد جده - أن مآل تقدير الحكم هو الثواب كما صرح به مقدره شارح الوقاية نفسه ، فاختلاف التقديرين - أي تقدير الثواب ، وتقدير الحكم - اختلاف في اللفظ والصورة فقط ، لا في المعنى والحقيقة .

١١- **قال** : وقدر الشافعية الصحة لأن متعلقات الظـروف لاتكون إلا مـن الأفعال العامة ، والصحة منها ، فإن الثواب بعد الصحة اهـ (ج ١ ص ٥) .

أقول : إن الصحة ليست من الأفعال العامة ، بل أقرب إليها لأن الأفعال والأعمال إذا لم تكن صحيحة لم توجد شرعاً .

يقول : إن قوله: إن متعلقات الظروف الخ ليس بمستقيم على إطلاقه . وقوله :

فإن الثواب بعد الصحة . فيه أن كون فعل بعد فعل آخر لايستدعي أن يكون المقدم من الأفعال العامة .

١٢- قال : وكلام شارح الوقاية وإن كان أولى من غيره إلا أنه خلاف الوجدان أما تقدير الثواب والصحة فلايصح عندي اهـ (ج ١ ص ٦) .

يقول : كلامه هذا يدل على أن تقدير شارح الوقاية الحكم غير تقدير الثواب وأن تقديره أولى عنده من تقدير غيره إلا أنه خلاف وجدانه . وقد عرفت أن شارح الوقاية أراد بالحكم الحكم الأخروي وهو الثواب ، فلايكون تقدير الحكم الأخروي غير تقدير الثواب . وحيث صرح أن تقدير الثواب لايصح عنده ينبغي أن يكون تقدير الحكم الأخروي أيضا غير صحيح عنده ، وكذا تقدير الحكم الدنيوي لأنه الصحة بعينها كما صرح به شارح الوقاية ، وقد جزم صاحب الفيض وغيره بأن تقدير الصحة لايصح عندهم، فلا معنى لقوله : وكلام شارح الوقاية وإن كان أولى الخ ، وهذا مما أفادنا شيخنا المدقق - حفظه الله الموفق - حين تدريسه للجامع الصحيح للإمام البخاري - رحمه الله الباري - فأطال الله بقائه ، وأفاض علينا شآبيب علمه الواسع الراسخ .

١٣- قال : أما الأول فلأن تقدير الثواب يؤدي إلى تخصيصين في الحديث الأول بالدار الآخرة فإن الثواب والعقاب من أحكام الآخرة اهـ (ج ١ ص ٦) .

أقول : وهذا ليس بشيء فإنه لازم ، واللزوم ليس بتخصيص ، وهكذا الاعتراض الثاني إنما نشأ من قلة التدبر .

يقول : قول الشيخ : وهكذا الاعتراض الثاني الخ إشارة إلى قوله في الفيض : وأما الثاني أي تقدير الصحة فيؤدي الخ وإلى قوله : والثاني تخصيصه بالطاعات فقط لأنها هي التي يثاب عليها بخلاف المعاصي فإنها يعاقب عليها اهـ (ج ١ ص ٦) فإن هذا عنده أيضا من لوازم تقدير الصحة والثواب ، وليس من التخصيص في

شيء كالأول . ثم قوله : فإن الثواب والعقاب من أحكام الآخرة . فيه أنهما من أحكام الدنيا أيضا كما يدل عليه كثير من الآيات والأحاديث ، ومنه ظهر نظر آخر في كلام شارح الوقاية .

١٤- **قال** : مع أن الحديث عام قطعا فإن المعاصي مذكورة في آخر الحديث صراحة كما قال : ومن كانت هجرته إلى دنيا الخ ، فعلم أن الحديث لم يرد في الطاعات فقط على أن صحة الأعمال والطاعات هي كونها بحيث يترتب عليها الثواب الخ (ج ١ ص ٦) .

أقول : وفيه أن الصحة عبارة عن موافقة العمل للأمر ، أو كونه مسقطا للقضاء لو كان ، وترتب الثواب ليس بلازم للصحة ، فإنه قد يتخلف عنها .

يقول : إن صاحب الفيض نفسه قد فسر الصحة بعد تفسيره إياها بقوله : هي كونها بحيث يترتب عليها الثواب. بأربعة أسطر بما يخالف تفسيره المذكور حيث قال: فإن الصحة اسم لاستجماع الشرائط والأركان بحيث يسقط الفرض عن ذمته. وهذا الاستجماع أعم من أن يترتب عليه الثواب أو لا ، وقد سجل هو عينه أن هذا من أحكام الفقه والدار الدنيا حيث قال : وهما - أي الصحة والبطلان - من أحكام الفقه والدار الدنيا . وقد صرح قبل أن الثواب من أحكام الآخرة إذ قال: فإن الثواب والعقاب من أحكام الآخرة . فعلم أن الصحة من الأحكام الدنيوية ، ولاتستلزم الثواب ، بل تلزمها براءة الذمة ، وقد جعلها قبل بحيث يترتب عليها الثواب ، فهل هذا إلا مناقضة شديدة ، ومخالفة بين كلاميه شريدة ، ومن ههنا حصحص أن قوله : فصار مآل تقدير الثواب والصحة واحدا . مبني على غفلته عن تفسيره الثاني للصحة ، ثم قد علمت من قبل أن مآل تقدير الحكم والثواب واحد، فلو كان مآل تقدير الثواب والصحة واحدا لصار مآل تقدير الحكم والصحة، بل مآل التقادير الثلاثة - تقدير الحكم ، والثواب ، والصحة - واحدا

فتفكر أيها الفطن اللبيب .

١٥- **قال** : والتزمه المصنفون إلا أنهم رأوا فيه نفعاً يسيراً في الجواب عن مسئلة النية الخ (ج ١ ص ٦) .

أقول : إذا كان مآل التقديرين واحدا فلا معنى للنفع اليسير كما لايخفى على من له عقل سليم ، وقلب خبير .

يقول : قوله : إلا أنهم الخ كذا في النسخة المطبوعة ، وحق العبارة لأنهم الخ كما هو مقتضى السياق أو سقطت أداة النفي من أول قوله : التزمه الخ نعم يمكن تصحيحه وتوجيهه بتمحل .

١٦- **قال** : وأما الثاني أي تقدير الصحة فيؤدي إلى تخصيصين أيضا الخ (ج ١ ص ٦) .

يقول : وفيه ما ذكره الشيخ - حفظه الله - في جرحه على تقدير الثواب حيث . قال : وهذا ليس بشيء فإنه لازم ، واللزوم ليس بتخصيص ، وهكذا الاعتراض الثاني إنما نشأ من قلة التدبر اهـ . ولي فيه إشكال فتفكر .

١٧- **قال** : فإن الصحة اسم لاستجماع الشرائط والأركان الخ (ج ١ ص٦) .

أقول : وهذا لايناسب المقام .

١٨- **قال** : والثاني أن من الأفعال ما لايقال فيه صح أو بطل ، فإن الصحة تجري فيما فيه جهتان الحلة والحرمة ، أما الحرام قطعا أو الحلال قطعا فلايقال فيه أنه صح أو بطل اهـ (ج ١ ص ٦) .

أقول : هذا هو التخصيص بالطاعات ، فإن الطاعات هي التي تتبدل بالنيات فتصح بالنية الصحيحة ، وتبطل بالنية الفاسدة بخلاف المعاصي فإنها باطلة بمعنى أنها لايثاب عليها بل يعاقب عليها كما قال تعالى : «وَبَاطِلٌ مَاَ كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ» . وقال أيضاً : «فَوَقَعَ الْحَقُّ وَبَطَلَ مَاَ كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ» .

يقول : إن قوله : أما الحرام قطعا أو الحلال قطعا فلايقال فيه إنه صح أو بطل . لاتخفى سخافته ، فإن كلا من الصلاة والحج والصوم والزكاة حلال قطعا ، بل فرض من الفرائض بتاً ، ويقال في كل منها إنه صح أو بطل ، فتدبر وتأمل .

١٩- **قال** : على أن الصحة والبطلان بهذا الاصطلاح من المصطلحات الحادثة ، ولاينبغي أن يحمل الحديث على مصطلحات الفنون ، بل يجري على صرافة اللغة اهـ (ج ١ ص ٦) .

أقول : وهذا ليس بشيء فإنه بيان للمعنى الشرعي، والمعنى الشرعي في كلام الشارع مقدم على المعنى اللغوي إذ الأول حقيقي والثاني مجازي بالنسبة إلى الشرع

٢٠- **قال**: فقال الحنفية: إن النية لاتشترط في الوضوء، وقالوا بصحته بدونها. والحديث وارد عليهم ، فقال بعضهم : إن الحديث إنما ورد في العبادات دون القربات والطاعات ، ونحن نلتزم أن الوضوء بدون النية لاينعقد عبادة أما أنه لايصلح لكونه مفتاحاً للصلاة فلايدل عليه الحديث أصلا اهـ (ج ١ ص ٦) .

أقول : وهذا تخصيص ، وقد صرح في هذه الصفحة بعينها قبل هذا بأسطر أن الحديث عام قطعا ، وبعد هذا بأربع صفحات أن الحديث ورد في جميع أنواع الأعمال ، ولم يختص بحكم دون حكم ، فلايصح هذا الجواب على مذهبه . على أن هذا الجواب مبني على تقدير الصحة كما لايخفى على المتدبر ، وقد قطع قبل في هذه الصفحة بأن تقدير الصحة لايصح حيث قال : أما تقدير الثواب والصحة فلايصح عندي .

يقول : إن قوله : ونحن نلتزم أن الوضوء بدون النية لاينعقد عبادة . يدل صريحا على أن الوضوء بلا نية ليس بعبادة ، وقد صرحت الحنفية أن الوضوء عبادة قال عبد الحي اللكنوي في حاشيته على شرح الوقاية : حاصله أن العبادات على قسمين محضة وغير محضة ، وإن شئت قلت : مقصودة وغير مقصودة ، فالأول

ما لايكون وسيلة إلى عبادة أخرى ، وشرطا لصحتها ، والثاني ما ليس كذلك كشرائط الصلاة كالوضوء الخ فالوضوء عند الحنفية عبادة غير محضة وسيلة وشرط لصحة الصلاة ، ومنه يعلم أن الوضوء ما لم يصر عبادة لايكون مفتاحا للصلاة لأن المراد بالمفتاح ههنا عبادة تكون وسيلة إلى عبادة أخرى وشرطا لصحتها ، فنفي العبادة يستلزم نفي المفتاحية . ولعله أراد نفي كونه عبادة مقصودة لكن لفظه يأبى هذه الإرادة . وإذا ثبت أن الوضوء عند الحنفية أيضا عبادة وإن كانت غير مقصودة فاعلم أن العبادة مطلقا لابد فيها من النية قال الله تعالى : «فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصاً لَهُ الدِّيْنَ» . وقال الشيخ زكريا الأنصاري : العبادة يشترط فيها النية ومعرفة من يتقرب إليه . وأما قوله : أما أنه لايصلح لكونه مفتاحا للصلاة الخ فالكلام عليه تفصيلا سيأتي إن شاء الله تعالى .

٢١- **قال** : قال الشيخ زكريا الأنصاري : العبادة يشترط فيها النية ومعرفة من يتقرب إليه ، والقربة يشترط فيها معرفة من يتقرب إليه دون النية كتلاوة القرآن ، والطاعة لايشترط فيها شيء كالنظر الموصل إلى الإسلام اهـ (ج١ ص٦) .

يقول : قال شيخنا - حفظه الله تعالى - : قول الشيخ زكريا الأنصارى هذا الذى نقله صاحب الفيض هنا قد سبقه إلى نقله الحافظ فى الفتح ، والمقصود أن الطاعة التي ليست بقربة ولا عبادة لا يشترط فيها شيء من النية والمعرفة والقربة التي ليست بعبادة لا يشترط فيها إلاالمعرفة . فالعبادة أخص من القربة التي هي أخص من الطاعة ، والطاعة أعم من القربة التي هي أعم من العبادة ، فاحفظ هذا وأتقنه ، فإنه ينفعك في مباحث ستلقى عليك إن شاءالله تعالى .

٢٢ - **قال** : أما العبادات فالمقصودة منها الصلاة والصوم والزكاة والحج والنية شرط لصحتها بالإجماع اهـ (ج ١ ص ٧) .

يقول : إن كلامه هذا يشعر بأمرين الأول أن العبادات تنقسم عنده أيضاً إلى

قسمين مقصودة وغير مقصودة ، وأنت خبير بأن كون العبادة غير مقصودة أو غير محضة لا يخرجها عن كونها عبادة ، وقد نقل هذا القائل نفسه قول الشيخ زكريا الأنصاري : العبادة يشترط فيها النية ومعرفة من يتقرب إليه الخ ولم يرد عليه بشيء، فالنية شرط في العبادة مطلقا . والثاني اشتراط النية لصحة العبادات المقصودة بالإجماع ، فعلم أن المقدر في قوله ﷺ : إنما الأعمال بالنيات . هو الصحة ولا سيما في حق العبادات المقصودة، وقد صرح قبل بعدم صحة تقدير الصحة ، فهو محمول على حقيقته لأن نفى الذات يستلزم نفي الصحة إلا أن يقال : إن الإجماع المذكور ليس مستندا إلى هذا الحديث ، فيلزم بيان مستند الإجماع إلا أن يقال : لا نعلم له مستندا .

فائدة :

قال شيخنا حفظه الله : العبادة لها معنيان الأول الطاعة ، والثاني أقصى غاية الخضوع ، والمراد في كلام الشيخ زكريا المعنى الثاني ، وقد يراد بالعبادة المأمور به .

٢٣- **قال** : وأما العقوبات فخمسة أيضا حد ردة وقذف وزنا وسرقة وقصاص، ولم يشترط فيها النية واحد منهم اهـ (ج١ ص٧) .

أقول : وفيه أن النية اللغوية شرط عقلي للفعل الإرادي ، فلا يصدر فعل إرادي عمن لانية له ، فلا معنى لعدم الاشتراط . وأما النية الشرعية فقد اتفقوا على أن العبادات لابد لها منها ، وأما العادات فلا يشترط لصحتها وجودها ، بل وجودها فيها يحولها عبادات ، والوضوء فيه معنى التعبد ، ولا بد فيه من النية عند الكل .

يقول : مراد شيخنا حفظه الله تعالى أن الوضوء من العبادات ، وليس من العادات ، فلا بد فيه من النية عند الكل حسب قاعدتهم : إن العبادات يشترط فيها النية . لا أن الكل قائلون في الواقع أن الوضوء لا بد فيه من النية . والضمير في

قوله : ولابد فيه . يعود على التعبد لا على الوضوء .

٢٤- قال المحشى : وقد كان شيخي - رحمه الله تعالى - ذكر وجه عدم ذكرهم حد الخمر فيها ، وأنا نسيتها اللهم إلا أن يكون أنه لا يجري على أهل الذمة (ج ١ ص ٧) .

أقول : أو لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يسنها كما يجرونها أي ثمانين جلدة .

يقول : إن تأنيث الضمير في قول شيخنا باعتبار العقوبة أو باعتبار ثمانين جلدة. وما ذكره المحشي بقوله : أنه لايجري الخ فليس بوجه لعدم ذكرهم حد الخمر في العقوبات .

٢٥- **قال** : فياليت شعري كيف زعموا أن الحديث وارد علينا وموافق لهم ؟؟ مع أنهم أخرجو ا عنه المعاملات والعقوبات بتمامهما أيضا اهـ (ج ١ ص ٧) .

أقول : وفي خروج ما يخرج بالإجماع لا يرد نقض ، إنما يرد النقض فيما اختلفوا فيه مع شمول لفظ الحديث له .

يقول : كان له أن يذكر الاعتقادات والأخلاق أيضا في بيان ما أخرجوا عنه ليتأكد ويعم ما رامه .

٢٦- **قال** : فلو كان الحديث يرد علينا في الوسائل فقط فقد ورد عليهم في المعاملات والعقوبات اهـ (ج ١ ص ٧) .

أقول : إن أريد بالنية معناها اللغوي فالحديث عام يشمل جميع الأفعال الاختيارية ، وإن أريد بها معناها الشرعي فالمراد العبادات فقط مقصودة كانت أو غير مقصودة .

يقول : لو كان الحديث ورد عليهم في المعاملات والعقوبات فقد ورد عليكم يا معشر الحنفية فيهما أيضا ، فإنكم لا تشترطون النية فيهما مثلهم ، فما هو جوابكم

في المعاملات والعقوبات هو أو مثله جوابهم فيهما ، فما جوابكم عن إخراجكم لبعض الوسائل ، والعبادات غير المقصودة عن الحديث مع تناول لفظه إياها ؟

٢٧- **قال** : إن من الوسائل ما يشترط فيها النية عندنا أيضا كالتيمم والوضوء بالنبيذ ، فإنها شرط للصحة فيهما اهـ (ج ١ ص ٧) .

يقول : لا بد لاشتراط النية في التيمم والوضوء بالنبيذ من دليل، فإن قيل: إن الدليل قوله ﷺ : إنما الأعمال بالنيات . قلنا : إن هذا الدليل ينطبق على الوضوء بالماء أيضاً ، ولابد لهم أن يأتوا بمخصص يخصص الوضوء بالماء من الحديث ، وقد نص صاحب الفيض نفسه من قبل ومن بعد على أن الحديث عام . وأما قولهم : إن الماء طهور بالطبع ، والتراب طهور بالجعل . فلا ينهض مخصصا على أن لنا أن نقول : إن الماء أيضا طهور بالجعل، أو التراب أيضا طهور بالطبع فلا فرق ثم فيه أنه قال قبل : إن تقدير الصحة لا يصح . والآن يقول: فإنها شرط للصحة فيهما . فتأمل و تعجب ، وهذا إنما يرد لو استدل بحديث : إنما الأعمال بالنيات . وقدر فيه الصحة ، وإلا فلا ،

٢٨ - **قال**: أما اشتراط النية في التيمم عندنا فلأن الأرض ليست طهورا بطبعها، وإنما هو بالجعل كما قال صلى الله عليه وسلم : جعلت لي الأرض مسجدا وطهورا . وإنما يستعمل الجعل فيما ينصرف الشيء عن حقيقته فالأرض ليست بطهور في أصلها الخ (ج ١ ص ٧) .

اقول : وفيه نظر ظاهر .

يقول : لو سلم لقيل : ما الدليل على أن مالايكون طهورا بالطبع يشترط فيه النية ؟ وللزم أن لا تشترط النية في الوضوء بالنبيذ لأن النبيذ عنده مثل ماء الثلج فيكون طهورا بالطبع ، ولـزم أن لا تكـون الأرض مسجـدا في أصلها ، و طبعها ، وإنما صارت مسجدا بالجعل ، والحق أن الجعل في الحديث راجع إلى عموم طبقات

الأرض وخصوصها ، فإن الأمم السالفة كانت لا تحل لها العبادة في غير مكان خصوه لها بخلاف هذه الأمة ، فإن لها أن تصلي الصلاة حيث أدركتها مكانا مخصوصا لها كان أولا ، وكذا الجعل في كون الأرض طهورا يرجع إلى إنزال الحكم لهذه الأمة خاصة دون الأمم الماضية بأن الطهارة بها جائزة مطلقا في أمور ، واضطرارا في أمور ، لاإلى أنها ليست بطهور في أصلها وطبعها كما توهم ، ثم هذا يقتضي أن ينوي المتيمم إذا تيمم أن التراب ليس بطهور بالطبع ، بل بالجعل ، وينوي التطهر أو التطهير ، وليس الكلام في هذه النية ، وإنما هو في النية الشرعية، ولا فرق فيها بين المجعول والمطبوع . وأن لايكون لهم دليل على اشتراط النية في التيمم إلا هذا الرأي الفاسد الذي لا يقاوم عموم قوله ﷺ : إنما الأعمال بالنيات . ولاسيما عند من ذهب إلى أن العام يكون قطعيا ، وقد نص على عموم الحديث صاحب الفيض عينه ، ولا ريب أن التيمم عمل من الأعمال ، وعبادة من العبادات ، فكيف يخرج عن متناول العام الوارد في الحديث النبوي الصحيح المتفق على صحته بمثل هذا الرأي الكاسد ، ويدخل فيه المعصية كشرب الخمر ، والزنا ، والسرقة نظرا إلى العموم فقط ؟ فما تلك إذا إلا قسمة ضيزى .

٢٩- **قال** : فلا يحتاج فيه إلى النية ، بل تقع به الطهارة بمجرد استعماله ، نعم لا يكون عبادة بدون النية كما هو مصرح في كتبنا بخلاف التراب فإنه ليس طهورا بالطبع ، فاحتاج إلى ضم النية ليظهر معنى الجعل اهـ (ج ١ ص ٧) .

أقول : لا كلام في الطهارة التي تحصل بالماء - أي النظافة - بل الكلام في الطهارة التي تحصل معنى زائداً على مجرد النظافة في المتلبس بها ، والماء فيها كالتراب .

يقول : وفيه أيضا أن الطهارة تقع بمجرد استعمال التراب أيضا كما في الاستنجاء بالأحجار ، وقطعات الأرض ، وهي الطهارة من الخبث ، فكيف لا

تحصل الطهارة عن الحدث بمجرد استعمال التراب؟ إلا أن الشرع فرق بينه وبين الماء . ويخدشه أن المتيمم إذا وجد الماء وقدر على استعماله يجب عليه الوضوء أو الغسل اللهم إلا أن يقال : إن ذلك الوجوب لا لانتقاض طهارته ، بل لأمر لاحظه الشرع .

وأن الوضوء بلا نية إن لم يكن عبادة انتقض قول بعض الحنفية : إن الوضوء عبادة وسيلة وشرط لعبادة أخرى - أي الصلاة - ولذا لا تشترط فيه النية . ثم أي آية أو حديث يدل على أن العبادة غير المقصودة لا تشترط فيها النية ؟ فكيف بالحصر الذي في قول هذا البعض : ولذا لاتشترط فيه النية ؟

وأن التراب طهور بالجعل - لو سلم - نوى أم لم ينو ، ولا مدخل للنية في الطهورية ولا في كيفيتها .

وأن الحنفية إنما اشترطوا النية في التيمم ليظهر معنى الجعل ، وظهور معنى الجعل ليس دليلاً شرعياً لاشتراط النية ، ولا علة منصوصة له ، بل هو رأي محض على أن معنى الجعل إنما يظهر إذا نوى عند التيمم أن التراب طهور بالجعل ، لا بالطبع ، ومن الحنفية من نرى لا يخطر ببالهم طول عمرهم هذا التدقيق ، فكيف صلواتهم التي صلوها بالتيمم يا أرباب هذا التعميق ؟ مع أن الكلام في النية الشرعية ، لا في النية اللغوية ، ولا في النية التي لها مدخل ما في الطهورية أو كيفيتها أو ظهورهما أو إظهارهما لأن شيئا منها لا يحتاج إلى نية من النيات أصلا .

٣٠- قال : وهذا كما شرط الشافعية النية للجمع عند الجمع بين الصلاتين فإنه لو مضى وقت الصلاة الوقتية، ولم ينو جمع التأخير يكون فاسقاً عند هم، فلابد له أن ينوي الجمع قبل مضي الوقت في التأخير ، وقبل السلام في التقديم ، فكذلك شرطنا النية في التراب اهـ (ج ١ ص ٧) .

يقول : فيه أن هذا القياس مع كونه قياساً على مالم يقل به القائس نفسه قياس

مع الفارق لأن الصلاة عبادة مقصودة ، فكذا الجمع بين الصلاتين ، والتيمم من الوسائل ، والعبادات غير المقصودة ، فهلا قال : فهذا كما اشترطوا أو اشترطنا النية للصلاة . فيلزم حينئذ اشتراط النية للوضوء بالماء عند الكل ، وبالنبيذ عندهم أي عند الحنفية .

ولأن النية في مسألة الجمع بمعنى إرادة الجمع ، وليس كلامنا فيها ، وإنما كلامنا في النية الشرعية التي تكون في مسألة الجمع بعد إرادة الجمع عند افتتاح الصلاة الثانية أو قبلها أو معها لدى الشروع في الصلاة الأولى .

ولأن النية في التيمم كانت ليظهر أثر الجعل كما نص عليه هو قبل ، والنية في مسألة الجمع بين الصلاتين ليست كذلك .

على أن بعض الشافعية لم يقولوا باشتراط النية للجمع ، ولو سلمنا قلنا : إنما هو من باب إلزام الخصم بما لا يلزمه ، وليس من باب إثبات المسألة بالدليل في شيء من الأشياء عند الفحول الأجلة الأذكياء .

٣١- **قال** : بقي النبيذ فلعلهم شرطوا النية فيه لأجل نقص في معنى الطهورية فإنه لم يبق على الصفة التي أنزل عليه وإن كان طهورا وطاهرا اهـ (ج ١ ص ٧) .

يقول : انظر أيها القارئ الكريم إلى موقع مسألة اشتراط النية ، وإلى قول صاحب الفيض هذا : فلعلهم شرطوا النية الخ وقد كان تعليله الماضي في اشتراط النية للتيمم ، وعدم اشتراطها للوضوء من هذا القبيل أيضا ، لكنه اجترأ هنالك ، فجزم ، وجبن ههنا فلم يجزم .

ولا يذهب عليك أن اشتراط النية للوضوء بالنبيذ فرع ثبوت الوضوء به في الشرع ، ولم يثبت بعد ، وأنت خبير بأن الأحكام الشرعية لا تثبت بمثل تلك الآراء ، بل لا بد لإثباتها من حجة شرعية غراء ، ودليل قوي من الملة البيضاء ولا سيما حكم الاشتراط ، والارتكان ، والافتراض لابد له عند حنفية العلماء من حجة

يكون ثبوتها وإثباتها قطعيين ولم توجد فيما نحن فيه حسب قولهم بلا شك ولا شبهة ولا امتراء .

ثم اشتراط النية في الوضوء بالنبيذ والتيمم لا يساعده أصلهم من أن الوسائل والعبادات غير المقصودة لا تشترط فيها النية ، فإن الوضوء بالنبيذ والتيمم كليهما من الوسائل والعبادات غير المقصودة ، فالعجب من هؤلاء القوم لا يأخذون بالحديث المحدّث ، ولا يراعون أصلهم المحْدث .

ثم قوله : لأجل نقص في معنى الطهورية . لا يخلو عن نظر إذ التمر طيب والماء طهور ، فمن أين سرى النقص إلى الطهورية ؟ ولا سيما عند من يقول بأن الوضوء بالنبيذ كالوضوء بالماء المخلوط بالثلج . على أن النقص في طهورية النبيذ يوجب الشك في التوضي به . سلمنا لكن نقول : من أي دليل علمتم أن ذلك النقص ينجبر بالنية ، وهل شرعت النية لجبر النقص في الطهورية ؟؟ وإذا كانت النية جابرة للنقص في باب النبيذ فلم لا تقولون باشتراط النية للوضوء بالماء المشكوك كسؤر الحمار والبغل لأجل شك في معنى الطهورية لتكون جابرة للنقص الذي حدث بالشك ؟

وإذا كان اختلاط التمر بالماء يوجب النقص في معنى الطهورية عندكم حتى اشترطتم النية لأجله فلم لايوجب اختلاط الصابون والأشنان بالماء النقص في معنى الطهورية حتى لم تشترطوا النية لأجله في الوضوء بالماء المخلوط بهما ؟

٣٢- **قال العبد الضعيف** (جامع فيض الباري) : معناه أن النبيذ ماء مطلق عندنا إلا أنه ليس كالقراح ، فكانه بين المطلق والمقيد ، وكثير من الحقائق ما يدور النظر فيها ، ولا يزال يتردد ولا يقنع إلا بعد إقامة المراتب ، فالنبيذ إن قلنا : إنه ماء مقيد . فلا يناسب أذواقنا ، وإن قلنا : إنه مطلق فكذلك فإنه ليس كالقراح فصار نظر إمامنا أنه أقرب إلى الإطلاق ، فوضعه تحت المطلق وفوق المقيد ، وشرط فيه النية إظهارا

لدنو رتبته ، ولو علم الخصوم مدرك إمامنا لما طعنوا عليه في هذه المسئلة ، وهذا كالحقيقة القاصرة تعسر عليهم درجها في الحقيقة المطلقة وكذا في المجاز ، فأقاموا المراتب ، وجعلوها فوق المجاز وتحت الحقيقة ، وسموها حقيقة قاصرة اهـ (ج ١ ص ٧ - ٨) .

أقول أولا : إنه لا فرق عند الحنفية في المطلق والمقيد ، فان المقيد فرد من المطلق ، فيجري فيه حكم المطلق .

وثانيا : إن الحقيقة القاصرة مجاز قطعا ، ومن أدخلها في الحقيقة ، وجعلها نوعا منها فقد غفل عن الحقيقة ، وأبعد النجعة كإطلاق الأسد على الشجاع ، فلا يسميه أحد حقيقة كاملة ، ولا قاصرة وإن صدق عليه تعريف الحقيقة القاصرة فإن الاسد والإنسان يشتركان في الحيوان، والحيوان جزء معنى الأسد، وهو الحيوان المفترس ، فما قاله هذا العبد الضعيف ضعيف جداً .

يقول : انظر إلى قوله : إن النبيذ ماء مطلق عندنا إلا أنه ليس كالقراح . وإلى قوله : ولا يزال يتردد ولا يقنع إلا بعد إقامة المراتب ، فالنبيذ إن قلنا : إنه ماء مقيد . فلا يناسب أذواقنا ، وإن قلنا : إنه مطلق . فكذلك فإنه ليس كالقراح الخ وتعجب فإن الكلام والبحث في حكم النية في الوضوء بالنبيذ في الشرع ، لا عن حكمها في أذواق الحنفية أو الشافعية أو غيرهم ، فكان عليه أن يأتي على المسألة بحجة من الحجج الشرعية .

ثم لا فرق بين ماء الأشنان ، والصابون ، والزعفران ، وبين النبيذ حسب مشرب الحنفية ، فإن الأول أيضا ماء مطلق إلا أنه ليس كالقراح ، فكان عليهم أن يضعوه تحت المطلق وفوق المقيد كالنبيذ ، ويشترطوا فيه النية طبق مدرك الإمام رحمه الله ذوالجلال والإكرام .

ثم قوله : فصار نظر إمامنا أنه أقرب إلى الإطلاق ، فوضعه تحت المطلق ،

وفوق المقيد ، وشرط فيه النية إظهارا لدنو رتبته . يشعر بأن النبيذ ليس ماءاً مطلقا، والأقربية لاتستلزم كونه مطلقاً، وقد قال الله تعالى : «فَلَمْ تَجِدُوْا مَاءً». الآية ، فلا معنى لاشتراط النية ، وعدم اشتراطها في الوضوء بالنبيذ .

وبأن الإمام رحمه الله تعالى قد وضعه تحت المطلق وفوق المقيد ، ومعلوم أن التوضي لايجوز إلا بالماء المطلق كما قال الله تعالى : «فَلَمْ تَجِدُوْا مَاءً» . الآية .

وبأن شرط النية فيه لإظهار دنو رتبته ، وفيه ما فيه إذ النية لا تدور على الرتب ولا على إظهار قربها وبعدها مع أن الكلام ليس في النيـة التي تكون لإظهار المراتب قربها وبعدها ، وإنما الكلام في النية الشرعية .

ثم نظر الإمام و رأيه الذي ذكره هذا العبد - على تقدير ثبوته عن الإمام - لايقتضي اشتراط النية في الوضوء بالنبيذ عقلا ولا نقلا ولاحسب أصل الحنفية، فإن أصلهم أنه لا بد لإثبات الشرائط ، والفرائض من دليل قطعي الثبوت والدلالة كالقرآن ، والأحاديث المتواترة ، وأنت خبير بأن نظر الإمام ورأيه المذكور ليس بقرآن ، ولا حديث متواتر ، بل ولا خبر واحد ، فأنى يثبت به الاشتراط ؟

٣٣- **قال** : فالحاصل أن في الوسائل أيضا نية عندنا ولو في الجملة . ولو تعمقنا النظر فالنية مرعية في الوضوء من الماء المطلق أيضا اهـ (ج ١ ص ٨) .

يقول : إن هذا يناقض أصلهم الذي أصلوه من أن العبادات غير المحضة التي تكون وسائل إلى عبادات أخرى لا تشترط فيها النية .

ثم يرد عليه أنه لا دليل على اشتراطها في بعض الوسائل دون بعض مع أن الحديث : «إِنَّماَ الأَعْمَالُ بِالنِّيَات» عام يتناول جميع الوسائل التي هي عبادات ، ولا حجة في الشرع تدل على استثناء بعض دون بعض من ذلك العام الذي يكون تناوله لجميع أفراده قطعيا عند بعضهم .

ثم النية التي هي مرعية عنده في الوضوء بالماء المطلق لا كلام فيها ، وإنما

الكلام في النية الشرعية ، وهذا كله يرد لو كان كلامه محمولاً على أن النية مرعية عندهم أيضا في الوضوء بالماء على جهة الاشتراط والافتراض .

٣٤- **قال** : وإن أرادوا بها النية التي تكون قبيل الأفعال الاختيارية فنحن وهم فيه سواء ، ولا ننكرها أصلا ، والنية قبل الصلاة ليست إلا أن يعلم بقلبه أنه أي صلاة يصلي، فكذلك في الوضوء ، ولا أرى أحدا من الحنفية أنه يتوضأ، ثم لا يكون له شعور في نفسه أنه يتطهر أم لا ؟ فالنية أمر قلبي لا مناص عنها في الأفعال الاختيارية اهـ (ج ١ ص ٨) .

اقول : والذين قالوا : إن الوضوء لا يعتبر إلا بالنية . أرادوا بالنية نية الغاية التي اعتبرت شرعا كاستباحة الصلاة والامتثال دون إرادة إصدار الغسل ولو بنية التبريد والتنظيف .

يقول : إن النية لغوية وشرعية قال البيضاوي : النية عبارة عن انبعاث القلب نحو ما يراه موافقا لغرض من جلب نفع أو دفع ضر حالاً أو مآلاً ، والشرع خصصه بالإرادة المتوجهة نحو الفعل لابتغاء رضاءالله وامتثال حكمه كذا في الفتح . فالمشترطون قالوا باشتراط النية الشرعية ، وإلى هذا أشار الشيخ حفظه الله تعالى بقوله : نية الغاية التي اعتبرت شرعا . يعني به النية الشرعية .

وأما قول الحافظ – رحمه الله تعالى – : والنية في الحديث محمولة على المعنى اللغوي ليحسن تطبيقه على ما بعده ، وتقسيمه أحوال المهاجر فإنه تفصيل لما أجمل . فعندي فيه نظر، وقد قال الحافظ نفسه قبل: الأعمال تقتضي عاملين، والتقدير: الأعمال الصادرة من المكلفين . وعلى هذا هل تخرج أعمال الكفار ؟ الظاهر الإخراج لأن المراد بالأعمال أعمال العبادة ، وهي لا تصح من الكافر . اهـ وأنت تعلم أن المؤمن والكافر سواء في النية اللغوية ، فإن القصد ، والانبعاث المذكور يوجدان في الأفعال الاختيارية مطلقا سواء كانت صادرة من المؤمن أم من

الكافر ، وأعمال عبادة كانت أم لا ، فلا وجه حينئذ لتخصيصه الأعمال بأعمال العبادة حتى يصح قوله : الظاهر الإخراج . فالحق أن المراد بالنية في الحديث النية الشرعية لأن ألفاظ الشرع تكون محمولة على معانيها الشرعية ، لا على معانيها اللغوية ، وكذا تكون مسوقة لبيان الشرعيات ، لا لبيان اللغويات . وأما حسن التطبيق وتقسيم أحوال المهاجر فيتأتيان على هذا المعنى أيضاء .

ثم لا يذهب عليك أن كلام صاحب الفيض هذا نص صريح في أن النية التي تكون قبيل الأفعال الاختيارية عبارة عن العلم والشعور ، وهو كما ترى لأن النية عبارة عن القصد ، والانبعاث ، والإرادة ، والثلاثة غيرالعلم والشعور ، فتدبر .

٣٥- **قال** : وإن أرادوا بها زائدا على هذا القدر فليس إليه إيماء في الحديث ، ولا حرف ، ولا شيء اهـ (ج ١ ص ٨) .

أقول : وهذا ليس بشيء ، فإن الظاهر أن كلام الشارع محمول على معناه الشرعي ، والمعنى الشرعي للنية أمر زائد على ما لابد لكل فعل اختياري منه ، فقوله « : لا تزيد على ما قلنا» باطل بلامرية .

٣٦ - **قال** : وجملة الكلام أن النية التي لا تصح العبادات والأعمال بدونها لا تزيد على ما قلنا ، وهي توجد في وضوء الحنفية والشافعية سواء بسواء ، فأين الخلاف وأين الإيراد ؟ اللهم أن يفرض كفرض المناطقة زيدا حمارا أن رجلا جاء وقد مطر السحاب من فوقه الخ (ج ١ ص ٨) .

يقول : إن كلامه هذا من أوله إلى قوله : مع أن الحديث لا مساس له بموضع النزاع . مبنى على الغفلة عن النية الشرعية ، وعن محل الخلاف ، فإن صاحبي الهداية وشرح الوقاية وغيرهما من الحنفية ليسوا من سفهاء الأحلام ، والأغبياء الذين لا يخطر ببالهم هذا الذي قاله صاحب الفيض ، ولايخفى عليك أن النية التي أثبت وجودها في وضوء الحنفية ليس الكلام فيها ، و إنما الكلام في النية

الشرعية ، لكن لا في وجودها في وضوء طائفة ، وعدم وجودها في وضوء طائفة أخرى، بل في اشتراطها، وعدم اشتراطها. ثم قوله: إن النية التي لاتصح الخ فيه أنه هو عينه قد أبطل قبلُ تقدير الصحة وفيه ما فيه .

ثم مجيء رجل وقد مطرالسحاب من فوقه الخ و غوصةُ رجل في البحر ، أو النهر أو الترعة ، أو الغدير ليس شيء منهما كفرض المناطقة وغيرهم زيداً حماراً ، فإن كلا من الأولين واقع في نفس الأمر والخارج ، وزيداً لايكون حماراً إلا في التقدير و فرض المحال ، لا في الخارج ، ولا في نفس الأمر ، فتدبر ولا تكن من الغافلين .

٣٧ - **قال** : فالحاصل أن الحديث إن قصرناه على العبادات كما يعلم من كلام الطرفين ، وعلى الثواب كما يعلم من كلام فقهائنا ، فنحن نلتزم أن الوضوء بدون النية لا ينعقد عبادة . أما أنه لا يصلح للشروع في الصلاة ، ولا يقع مفتاحا لها فلا نسلمه فإنه أمر حسي ، ومعنى الطهورية فيه أظهر ، فيقع المفتاحية بلامرية اهـ (ج ١ ص ٨) .

أقول : والصحيح أن يقال : إن غسل الأعضاء الثلاثة ، ومسح الرأس بدون نية رفع الحدث أو القربة لا ينعقد عبادة .

يقول : إنه قد قال قبل ذلك بأسطر : والنية قبل الصلاة ليست إلا أن يعلم بقلبه أنه أي صلاة يصلي ، فكذلك في الوضوء ، ولا أرى أحدا من الحنفية أنه يتوضأ ثم لا يكون له شعور في نفسه أنه يتطهر أم لا ؟ فالنية أمر قلبي لا مناص عنها في الأفعال الاختيارية وإن أرادوا بها زائدا على هذا القدر فليس إليه إيماء في الحديث ولا حرف ، ولا شيء ، وجملة الكلام أن النية التي لا تصح العبادات والاعمال بدونها لا تزيد على ما قلنا . اهـ ومفاده أن النية لابد منها في كل فعل اختياري عبادة كان أولا ، وقد ناقض هذا قبل بصفحة حيث قال في الصفحة

السادسة : ونحن نلتزم أن الوضوء بدون النية لا ينعقد عبادة الخ وخالفه أيضا بعد بأسطر في قوله الذي نقلناه آنفا إذ مفاد هذا الالتزام أن الوضوء بدون النية وإن كان غير عبادة موجود صحيح تصح به الصلاة ، ومن المعلوم أن الوضوء ولو فرض غير عبادة فعل اختياري لابد له من النية ، ولا مناص له عنها فيه حسب قوله السابق

وأما قوله : أما أنه لا يصلح للشروع في الصلاة ، ولا يقع مفتاحا لها فلا نسلمه فإنه أمر حسي الخ ففيه أنه قال قبل : فالنية أمر قلبي لا مناص عنها في الأفعال الاختيارية . على أن البحث عن الوضوء بحيث أنه متى يصح أو يصلح أن يكون مفتاحا للصلاة عند الشرع أ إذا كان منوياً أم منوياً وغير منوي ؟ ولا بد لإثبات كون الوضوء غير المنوي مفتاحا للصلاة عند الشرع من دليل شرعي ، وعدم التسليم ليس بدليل مع أن كون الوضوء مفتاحا للصلاة ليس بأمر حسي ، بل هو أمر شرعي كما لايخفى .

وأما قوله في الصفحة السادسة : أما أنه لا يصلح لكونه مفتاحا للصلاة فلا يدل عليه الحديث أصلا . ففيه أن الحديث يدل أن الوضوء بدون النية لا يصلح ان يكون مفتاحا للصلاة لأن الحديث يدل على انتفاء الوضوء أو انتفاء صحته بدون النية ، وإذا لم يكن الوضوء بدون النية موجودا عند الشرع أو صحيحا عنده فأنى يكون مفتاحا للصلاة عند الشرع ؟ لأن المفتاحية فرع الصحة ، فقد دل الحديث على أن الوضوء غير المنوي - أي بدون النية - لا يصلح أن يكون مفتاحا للصلاة .

فإن قلت : إن المراد بالأعمال في الحديث أعمال العبادة ، والوضوء الذي يكون مفتاحا للصلاة لا يلزم أن يكون عبادة ، فلا يتناوله الحديث . قلت : إن الوضوء الذي يكون مفتاحا للصلاة عبادة لما سياتي إن شاءالله تعالى ، ودعوى أنه لا يلزم أن يكون عبادة . لا دليل عليها في الشرع . على أن الحديث عند صاحب الفيض ومن وافقه لا يختص بأعمال العبادة، ولا بأعمال القربة ولابأعمال الطاعة،

بل يعم جميع الأعمال حتى المعاصي ، فكيف لا يتناول الوضوء الذي يكون مفتاحا للصلاة ؟ فالحديث يدل على أن الوضوء عبادة كان أم لا لايصلح أن يكون مفتاحا للصلاة إلا أن يقترن بالنية فتدبر .

٣٨- **قال** : وإن ادعوا أن الضروري منه هو الذي يقع عبادة ، ولا تصح الصلاة إلا به فذلك نداء من بعيد اهـ (ج ١ ص ٨) .

اقول : إن التطهير بمعنى التنظيف غير التطهير المراد شرعا ، فإن الأول مقابله التلطيخ ، والثاني مقابلة الحدث ، وتطهير الماء بالمعنى الأول حسي دون الثاني فافهم .

يقول : إن مقصود الشيخ - حفظه الله تعالى - بهذا الكلام أن قول صاحب الفيض : فإنه أمر حسي . ليس بصحيح ، وأن الطهور الذي يكون مفتاحا للصلاة عبادة إذ هو مقابل الحدث دون الخبث فقط ، ورفع الحدث بالماء أو التراب أمر شرعي تعبدي وليس بحسي ، فالدعوى : أن الضروري منه هو الذي يقع عبادة ، ولا تصح الصلاة إلا به . نداء من قريب ، والادعاء بأن الوضوء الذي لا يكون عبادة تصح به الصلاة أيضاً نداء من بعيد .

وقد قسمت الحنفية العبادات إلى قسمين محضة و مقصودة ، وغير محضة وغير مقصودة ، وعدوا الوضوء من ثاني قسمي العبادات ، وإلى ذلك التقسيم يومئ قول صاحب الفيض قبل : أما العبادات فالمقصودة منها الصلاة والصوم والزكاة والحج الخ فتفكر أيها القارئ الكريم إنه ماالذي جعل أخذ مبلغ مخصوص من المال ودفعه إلى المسكين عبادة ، ولم يجعل غسل الأعضاء الثلاثة ومسح الرأس عبادة ؟ أو ما الذي جعل الأول عبادة مقصودة ، والثاني عبادة غير مقصودة ؟ وكون شيء وسيلة وشرطاً لشيء لا ينافي ولا ينفي مقصوديته .

٣٩- **قال** : ثم إنهم إن أرادوا بالعبادة مامر تفسيرها في كلام شيخ الإسلام

زكريا الإنصاري فعليهم أن يقيموا عليه دليلا أن الضروري هو الوضوء بهذه الصفة اهـ (ج١ ص٨) .

يقول : إن كلام شيخ الإسلام زكريا الأنصاري - رحمه الله الباري - الذي مر في الكتاب هذا نصه بلفظه: العبادة يشترط فيها النية ومعرفة من يتقرب إليه، والقربة يشترط فيها معرفة من يتقرب إليه دون النية كتلاوة القرآن ، والطاعة لا يشترط فيها شيء كالنظر الموصل إلى الإسلام . اهـ وليس فيه تفسير العبادة أصلا كما لا يخفي .

وقد أقمنا الدليل على ضرورية النية في الوضوء عبادة عد أم لا . والحق أن الوضوء عبادة ، لانه ليس من الحسيات ، ولا من العاديات ، ولا من القربات والطاعات المجردتين عن معنى التعبد، ولا ريب أن الوضوء ليس من حقوق العباد، بل هو من حقوق رب العباد ، وقد انحصرت حقوق الله تعالى بالاستقراء في ثمانية عبادات خالصة ، وعقوبات كاملة كالحدود ، وقاصرة كحرمان الميراث ، وحقوق دائرة بين الأمرين كالكفارات ، وعبادات فيها معنى المئونة كصدقة الفطر ، ومئونة فيها معنى العبادة كالعشر ، ومئونة فيها شبهة العقوبة ، وحق قائم بنفسه كخمس الغنائم . والوضوء الذي هو مفتاح الصلاة ليس من السبعة الأخيرة ، فيكون من العبادات الخالصة ، ومن الحنفية من صرحوا أن ذلك الوضوء من العبادات غير المحضة أو غير المقصودة ، وفسروها بأنها عبادات تكون وسيلة إلى عبادات أخرى .

٤٠- **قال** : وإن أرادوا بها ما يؤجر عليه فمسلم ، ونحن نلتزم ، ونقول : إن في وضوئنا أيضاً أجراً ، وإن لم يكن عبادة بالتفسير الذي مر ، فإن القربات والطاعات أيضا عبادة بمعنى أنها يؤجر عليها اهـ (ج ١ ص ٩) .

أقول : الطاعة امتثال المأمور به ، ففرضها بدون النية لغو ، ومسألة النظر

منظور فيها ، ولا أجر في الطاعة بالمعنى المذكور مالم تكن عبادة أو قربة .

يقول : وفيه أيضا أن الأجر منوط بالنية عند الحنفية أيضا ، بل عند الكل قال شارح الوقاية : وجوابنا أن الثواب منوط بالنية اتفاقا ، فلابد أن يقدر الثواب ، أو يقدر شيء يشمل الثواب نحو حكم الأعمال بالنيات ، فإن قدر الثواب فظاهر ، وإن قدر الحكم فهو نوعان دنيوي كالصحة ، وأخروي كالثواب ، والأخروي مراد بالإجماع الخ وقد قال صاحب الفيض نفسه قبل : وعلى هذا فالأعمال عند عدم النيات تصير خالية عن الثواب عندنا ومقتضاه أن يكون وضوء الحنفية خاليا عن الثواب اهـ ففي كلامه في هذه المسألة تناقض شديد .

وقوله : «وإن لم يكن عبادة بالتفسير الذي مر» فيه أن تفسير العبادة لم يمر. وحاصل بحثه أن الوضوء بدون النية - وإن لم يندرج في العبادة بالمعنى الأخص الذي به تقابل القربة والطاعة - ينـدرج في العبادة بالمعنى الأعم الذي به تتناول القربة والطاعة ، فيقع مفتاحـا للصلاة ، ويترتب عليه الأجر والثواب .

وحاصل ما أورد عليه شيخنا - حفظه الله تعالى - أنه لا أجر ولا ثواب في الطاعة مالم تكن عبادة أو قربة ، وأن القربة لاتتحقق إلا فيما تنبئ صورته ، وهيئته الكذائية عن التقرب ، والوضوء ليس كذلك إذ هو عندهم للتطهير ، وهو أمر حسي ، فوضوء الحنفية ليس بعبادة ولا قربـة ، بل هو طاعة فقط ، ولا أجر في الطاعة المحضة ، فوضوئهم ليس بعبـادة بالمعنى الأخص ، ولا بالمعنى الأعم لأن المعنى الأعم - أي ما يؤجر عليه - لا يتناول الطاعة المحضة ، فوضوئهم خال عن الأجر والثواب والوضوء الشرعي يترتب عليه الأجر والثواب كما أوضحه رسول الله ﷺ في غير حديث ، فالوضوء بدون النية لا يصلح أن يكون مفتاحا للصلاة ، بل كلام شيخنا - حفظه الله تعالى - صريح في أن الوضوء من غير نية ليس بطاعة أيضا حيث قال: الطاعة امتثال المأمور به ، ففرضها بدون النية لغو الخ فعنده

الوضوء بدون النية ليس بعبادة ولا قربة ولا طاعة ، فكيف يكون مفتاحاً للصلاة ؟

٤١- **قال** : ثم نورد عليهم سوى ما ذكر أنكم أوجبتم الدية في الخطأ مع أنه لا نية فيه ، وقلتم بطهارة الثوب ولانية فيها أيضا ، فما الفرق بين طهارة الأنجاس والأحداث ؟ حيث جعلتم النية شرطا في إحداهما دون الأخرى ، فأجابوا عن الأول أن الحديث إنما ورد في الخطاب التكليفي ، وهو متعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء ، والتخيير دون الوضعي وهو أن يكون هذا سبب ذلك أو شرطه كالدلوك للشمس ، والقتل من الثاني . وعن الثاني أنه من قبيل التروك دون الأفعال . قلت : وكلها تفلسف وأمارة عن عدم إدراك المراد ، وعدم إصابة المرمي اهـ (ج ١ ص ٩) .

يقول : لو كان هذا تفلسفا ، وأمارة على عدم إدراك المراد ، وعدم إصابة المرمي لكان الفرق بين الوضوء بالماء ، وبين الوضوء بالنبيذ والتيمم في مسألة النية الذي بينه صاحب الفيض وتلميذه في الصفحات الماضية تفلسفاً محضاً ، وأمارة واضحة على عدم إدراك المراد ، وعدم إصابة المرمي بالطريق الأولى ، فإنه رأي محض لا دليل عليه في الشرع البتة مع كونه مخالفا لأصلهم من أن الوسائل لا تشترط فيها النية . وأما الفرق بين الطهارة عن الأخباث ، والطهارة عن الأحداث فواضح جلي ، فإن الأولى أمر حسي عقلي ، والثانية أمر شرعي تعبدي فافترقتا .

ثم المراد بالنية عنده النية التي تكون قبيل الأفعال الاختيارية كما يدل عليه قوله : وجملة الكلام أن النية التي لا تصح العبادات والأعمال بدونها لا تزيد على ما قلنا اهـ ولاريب أن هذه النية موجودة في تطهير الإنسان ثوبه ، فلا يصح نفيها في قوله : وقلتم بطهارة الثوب ولانية فيها أيضا .

وأما قوله : وهو أن يكون هذا الخ ففيه أنه أهمل ذكر المانع مع أنه أيضا من الأحكام الوضعية ، وأن الكون المذكور ليس من الخطاب في شيء ، وأن المناسب

ذكر : كالدلوك . قبل قوله : أو شرطه . فإن دلوك الشمس سبب للصلاة ، وليس بشرط لها ، ولاأمر متردد بين الشرط والسبب ، فكأنه قال ذلك ثقة بأن القارئ إنما يرده إلى السبب فقط علما منه بأنه سبب وليس شرطا . ولعل العبارة كانت كدلوك الشمس للصلاة أو فيها تقدير أي للصلاة إذ من المعلوم أن الدلوك ليس سببا للشمس ولا شرطا لها ، والحق أن لفظ كالدلوك للشمس بمعنى كدلوك الشمس ، فتدبر .

٤٢- **قال** : والذي أراه هو أن الحديث لم يرد في وجود النية وعدمها كما يشعر به تفاريعهم ، وإنما ورد في بيان الفرق بين النية الفاسدة والصحيحة ، فقال : من كانت هجرته إلى الله ورسوله . فهذه نية صحيحة، وقال: ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها . فهذه نية فاسدة اهـ (ج ١ ص ٩) .

أقول أولا : إذا كان المراد بالنية معناها الشرعي فالقول بأن الحديث لم يرد في وجود النية وعدمها غير صحيح لأن النية الصحيحة هي وجودها بالمعنى الشرعي ، والنية الفاسدة هي عدم النية بالمعنى المرادبها شرعا .

وثانيا : لو سلم أن الحديث ورد في بيان الفرق بين النية الصحيحة والفاسدة وبيان المنفعة والمفسدة فلابد في وجود النافعة من وجود مطلق النية ، فحصل أن النية لابد منها .

وثالثا : الفرق بين النية الفاسدة والصحيحة هو المقتضي للحكم الذي ذكروا في حكم الأعمال بمعنى الصحة والبطلان لأن النية الصحيحة معناها أن لا يقصد بالعمل غير ما رخص للعامل شرعا أن يقصد به ، فهذا اعتبار المقاصد، وهو المراد بالنية ، وليس المراد بالنية إرادة إصدار العمل فقط .

يقول : ومما يدل على أن الحديث قد ورد لبيان أن وجود الأعمال بالنية ، وعدمها بعدمها أن النبي ﷺ قد حذف متعلق قوله : بالنيات . وقد نص أهل

العربية على أن الظروف المستقرة تتعلق بالأفعال العامة إلا أن يقوم قرينة تدل على تعلقها بالأفعال الخاصة ، وقد انتفت ههنا تلك القرينة ، وكلمة إنما من أدوات القصر ، وهو نفي وإثبات ، ونفي الشيء يكون نفي ذاته حقيقة إلا أن يكون هناك صارف ولم يوجد ههنا . وأما الربط فليس من ذوات الأعمال ، ولا من عامة الأفعال .

ثم إن أريد بالنية التي تكون قبيل الأفعال الاختيارية كما هو رأي صاحب الفيض لاينطبق الحديث على ما قال إذلا يجوز أن توصف تلك النية في الهجرة إلى الله ورسوله بالصحة دونها في الهجرة إلى الدنيا أو المرأة ، ولا بالعكس إلا أن يقال إن المراد بالصحيحة والفاسدة الحسنة والسيئة لكن فيه أن النية بالمعنى المذكور في الهجرة لكسب الدنيا والتزوج بالمرأة ليست بسيئة ، فجعل الحديث واردا في بيان الفرق بين الصحيحة والفاسدة ، وبيان منفعة الأولى ومفسدة الثانية كما ترى .

٤٣- **قال** : أما الكلام في الصحة والبطلان والجواز والكراهة فإنما هو وظيفة الإجتهاد ، وما يجب عليه التنبيه من جهة النبوة اهـ (ج ١ ص ٩) .

أقول : وهذا الذي نسبه إلى الاجتهاد ، وجعله وظيفة له من أهم أمور النبوة قال الله تعالى : «وَمَنْ يَكْفُرْ بِالإِيْمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ» . وقال : «مَنْ كَانَ يُرِيْدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِيْنَتَهَا نُوَفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَالَهُمْ فِيْهَا وَهُمْ فِيْهَا لاَ يُبْخَسُوْنَ . أُولَئِكَ الَّذِيْنَ لَيْسَ لَهُمْ فِيْ الآخِرَةِ إِلاَّ النَّارَ وَحَبِطَ مَا صَنَعُوْا فِيْهَا وَبَاطِلٌ مَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ» .

يقول : وقال الله تعالي أيضاً : «يَاأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا أَطِيْعُوْا اللَّهَ وَأَطِيْعُوْا الرَّسُوْلَ وَلاَ تُبْطِلُوْا أَعْمَالَكُمْ» . والآيات في باب الأحكام كثيرة ، وعلم الأحكام من العلوم الخمسة التي تكلم الله فيها بالتنصيص في كتابه المبين قاله الشاه ولي الله في «الفوز الكبير» بلفظ آخر ذكرناه بالمعنى .

وفي الحديث : «أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ بِغَيْرِ إِذْنِ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ» . «وَلاَ يَقْبَلُ

اللَّهُ صَلاَةً بِغَيْرِ طَهُوْرٍ» . (والمراد نفي الإجزاء والصحة) . «وَكُلُّ شَرْطٍ لَيْسَ فِي كِتَابِ اللَّهِ فَهُوَ بَاطِلٌ وَإِنْ كَانَ مِائَةَ شَرْطٍ» . «وَلاَ تُجْزِئُ صَلاَةٌ» . الأحاديث . «وَكُرِهَ لَكُمْ قِيْلَ وَقَالَ وَكَثْرَةُ السُّؤَالِ ، وَإِضَاعَةُ الْمَالِ» . والأحاديث في هذا الباب أكثر من الآيات .

ثم اعلم أن الصحة ، والبطلان ، والجواز ، والكراهة ، وكذا الوجوب ، والندب ، والحل والحرمة من الأحكام الشرعية التي يجب أن ينبه عليها من جانب النبوة ، ولا سيما عند من قال : إنه لاحكم إلا بالشرع . ووظيفة الاجتهاد إنما هي معرفتها بالأدلة الإسلامية الشرعية ، واستنباطها منها بالقواعد الأصولية التي قد ثبتت بالكتاب أو السنة النبوية .

فإن قلت : عد الصحة والبطلان من الأحكام الشرعية ، وذكرهما مقرونين مع الجواز والكراهة لا يخلوان عن نظر أما الأول فظاهر ، وأما الثاني فلأنه يوهم كونهما من الأحكام الشرعية كالجواز والكراهة .

قلت : إن صاحب التوضيح قد عد الصحة والبطلان ، والفساد ، والانعقاد والنفاذ ، واللزوم من الأحكام الشرعية كالثمانية المشهورة ، وقال التفتازاني في شرح كلامه في باب الحكم من القسم الثاني من الكتاب ما نصه : فالفعل المتعلق بمقصود دنيوي إن وقع بحيث يوصل إليه فصحيح ، وإلا فإن كان عدم إيصاله إليه من جهة خلل في أركانه وشرائطه فباطل ، والا ففاسد ، فالمتصف بالصحة والفساد حقيقة هو الفعل ، لا نفس الحكم . نعم يطلق لفظ الحكم على الصحة والفساد بمعنى أنهما ثبتا بخطاب الشارع ، وكذا الكلام في الانعقاد والنفاذ واللزوم ، وكثير من المحققين على أن أمثال ذلك راجعة إلى الأحكام الخمسة ، فإن معنى صحة البيع إباحة الانتفاع بالمبيع ، ومعنى بطلانه حرمة الانتفاع به ، وبعضهم على أنها من خطاب الوضع بمعنى أنه حكم بتعلق شيء بشيء تعلقا زائدا على التعلق الذي لا بد

منه في كل حكم ، وهو تعلقه بالمحكوم عليه وبه ، وذلك أن الشارع حكم بتعلق الصحة بهذا الفعل ، وتعلق البطلان أو الفساد بذلك ، وبعضهم على أنها أحكام عقلية ، لا شرعية فإن الشارع إذا شرع البيع لحصول الملك ، وبنى شرائطه وأركانه فالعقل يحكم بكونه موصلا إليه عند تحققها ، وغير موصل عند عدم تحققها بمنزلة الحكم يكون الشخص مصليا أو غير مصل اهـ .

٤٤- **قال** : حتى أن الأعمال قد تنقلب بالنيات حسنات كما أنها قد تنقلب بها سيئات قال تعالى : «أُولَئِكَ الَّذِيْنَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَات» اهـ (ج١ ص٩) .

يقول : إن الآية هكذا : «إِلاَّ مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلاً صَالِحاً فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَات وكَانَ اللَّهُ غَفُوْراً رَحِيْماً» . ولا ريب أن هذا التبديل متفرع على التوبة والإيمان والعمل الصالح ، لا على النية كما توهم . ثم قوله تعالى : «وكَانَ اللَّهُ غَفُوْراً رَحِيْماً» . يشعر بأن ذلك التبديل مغفرة منه تعالى ورحمة . وأما أقوال المفسرين في معنى التبديل هنا فمختلفة .

ولا يذهب عليك أن النية لا تقلب العمل من الحسن إلى السيئ ، ولا من السيئ إلى الحسن ، ولو سلمنا لكان ذلك في النية الشرعية ، لا في النية اللغوية التي تكون قبيل الأفعال الاختيارية ، وقد تقدم أن صاحب الفيض ذهب إلى أن معنى النية الواردة في الحديث لا يزيد على ما يكون قبيل الأفعال الاختيارية .

٤٥- **قال** : ولما انكشف الغطاء عن وجه المقصود ، وظهر أن الحديث ورد في جميع أنواع الأعمال ، ولم يختص بحكم دون حكم ، وأنه لم يتعرض إلى مافيه نيته وما ليست فيه تلك ، ولكنه جاء مادحا لمن نوى نية حسنة ، وقادحا فيمن نوى نية فاسدة فحبط عمله ، علم أن ما ليس فيه نية خارج عن متناول الحديث . وأن الحديث لا مساس له بموضع النزاع ، فينبغي أن يفوض صحة الوضوء بالنية ، وعدمها إلى الاجتهاد اهـ (ج ١ ص ١٠) .

اقول أولا : إن السيئات لا تنقلب بالنية حسنات مثلا إذا زنى وقصد به قضاء وطراً المزنية لا ينقلب نكاحا وحسنة ، وقال ابن مسعود رضي الله تعالى عنه : وكم من مريد للخير لن يصيبه .

وثانيا : إن هذا بحث معرى من الفكر والفقه ، فإن المريد المختار لابد أن يقصد بفعله غرضا من الأغراض ، ولو سلب اختياره كالغافل والنائم والمجنون والمكره الملجأ لايكون مكلفا ، ولا كلام في غير المكلف ، فافهم .

يقول : إن الحديث لو كان واردا في جميع أنواع الأعمال، ولم يختص بحكم دون حكم لكان معناه أن كل عمل من الأعمال صالحا كان أو سيئا إنما حكمه دنيويا كان كالصحة مثلا أو أخرويا كالثواب مثلا بالنيات. ولا يخفي وهنه على أن هذا العموم يدل على أن صحة الأعمال أيضا مقصورة على النيات، فلا معنى لقوله: وأنه لم يتعرض إلى ما فيه نية وماليست فيه تلك . لأن عموم الحديث يقتضي نفي الصحة بدون النية ، فجواب لما بقوله : علم أن ما ليس فيه نية خارج عن متناول الحديث وأن الحديث لا مساس له بموضع النزاع . لا يصح أصلا لأن العموم القصرى القطعي يستدعي أن يكون مالانية فيه وما فيه نية داخلين في متناول الحديث وعمومه ، فله مساس شديد بموضع النزاع . مع أن لنا أن نقول : إن الأعمال العارية عن النيات ليست بأعمال على ما يقتضيه الحصر الوارد في الحديث فهي خارجة عن الأعمال بذلك المعنى .

وفيه أيضاً أنه ينبغي أن تفوض صحة الصلاة والصوم والحج والزكاة بالنية وعدمها إلى الاجتهاد كما ينبغي أن يفوض صحة الوضوء بالنية وعدمها إلى الاجتهاد لأن الحديث حسب زعمه لم يتعرض إلى ما فيه نية وما ليست فيه تلك، فالذي رآه صاحب الفيض وانكشف به الغطاء عن وجه المقصود عنده هو نفسه غطاء وغشاء، وليس من شرح الحديث في شيء بل هو تعمية للسنة الغراء .

والحق عندي أن الحديث قد ورد في بيان حال ما فيه النية الشرعية ، وما ليس فيه النية الشرعية ، ويدلنا على أن العمل المنوي بالنية الشرعية موجود شرعا ، والعمل غير المنوي بالنية الشرعية غير موجود شرعا ، وهذا هو الذي يناسب بعلوم النبوة ، ومعلوم أن نفي الوجود يستدعي نفي الصحة والثواب . وأما بيان اللغة واللغويات فليس من وظائف النبوة والشرع ، فقول صاحب الفيض : بل يجري على صرافة اللغة . غفلة عن وظيفة الشرع ، فان وظيفته بيان الشرعيات ، ولذا يكون كلامه محمولا على صرافة الشرع إلا إن تقوم قرينة تصرف اللفظ عن معناه الشرعي وهذا ما فهمته من كلام شيخنا -حفظه الله تعالى- أثناء تدريسه لهذا المقام.

فإن قيل : إن صاحب الفيض أراد بالنية الصحيحة النية الشرعية ، وبالفاسدة غير الشرعية . قلت : فيه أولا أن بعض كلامه يدل على أنه لم يرد بهما النية الشرعية وغير الشرعية ، وهو قوله : ولو تعمقنا النظر فالنية مرعية في الوضوء من الماء المطلق أيضا ، فإنهم إن ارادوا بالنية الملفوظة ، والعبارة المخصوصة فلن يجدوا إليه سبيلا ، وقد صرح ابن تيمية وغير واحد من العلماء أن التلفظ بالنية لم يثبت عن النبي ﷺ مدة عمره ، ولا عن واحد من الصحابة ، والتابعين ، ولا من الأئمة الأربعة - رحمهم الله تعالى - وإن أرادوا بها النية التي تكون قبيل الأفعال الاختيارية فنحن وهم فيه سواء ، ولا ننكرها أصلا ، والنية قبل الصلاة ليست إلا أن يعلم بقلبه أنه أي صلاة يصلي ، فكذلك في الوضوء ، ولا أرى أحدا من الحنفية أنه يتوضأ ، ثم لا يكون له شعور في نفسه أنه يتطهر أم لا ؟ فالنية أمر قلبي لا مناص عنها في الأفعال الاختيارية ، وإن أرادوا بها زائدا على هذا القدر فليس إليه إيماء في الحديث ولا حرف ولا شيء . وجملة الكلام أن النية التي لا تصح العبادات والأعمال بدونها لا تزيد على ما قلنا . انتهي كلامه ، وهو يدل على أنه بعيد عن

النية الشرعية بمراحل. وبعض كلامه يشعر بأنه أراد بهما الشرعية وغير الشرعية، وهو قوله : فقال : من كانت هجرته إلى الله ورسوله . فهذه نية صحيحة ، وقال : ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها . فهذه نية فاسدة . فإنه لا فساد في النية التي تكون قبيل الأفعال الاختيارية يعتد به إلا بحسب الشرع إلا أن قوله بعد : فالحديث فصل بنفسه آخرا ما أجمله أولا اهـ والحال أنه قد صرح بأنه لم يرد في بيان حكم الأعمال التي فيها النية والتي لا نية فيها ينبئ أنه لم يرد بهما النية الشرعية وغير الشرعية لأن النية في الحديث إن اخذت بمعناها الشرعي لايتأتى نفي ورود الحديث لبيان الأعمال التي فيها النية والتي لانية فيها ، فإن الأعمال التي لاتقترن بالنية الشرعية - كالصلاة الخالية عن النية الشرعية مثلا - لا توجد شرعا ، وإذا لم توجد لم تصح ، وقد قال هو نفسه : بل يجري - أي الحديث - على صرافة اللغة . اهـ فكيف يريد بالنية المذكورة في الحديث معناها الشرعي ، وأنى هو يخرجه عن صرافة اللغة ؟؟ فكلامه في شرح الحديث يناقض بعضه بعضا ، ويورد جزء منه على جزء منه معارضة ونقضا .

وثانيا : لو سلم أنه أراد بهما الشرعية وغير الشرعية لبطل قوله : ولما انكشف الغطاء إلى قوله : وما يدلك على أن الحديث عام الخ فإن مدار هذا كله على إرادة معناها اللغوي كما لا يخفي ، وفيه ما فيه .

ومما يؤيد أن صاحب الفيض لم يرد بالنية الواردة في الحديث النية الشرعية تعميمه الأعمال ، وجعلها متناولة لأعمال المؤمنين الحسنة والسيئة ، وأعمال الكافرين كما هو ظاهر كلامه ، فإن النية الشرعية لا توجد في أعمال الكفار ، ولا في أعمال المؤمنين السيئة ، ولا في بعض أعمالهم الصالحة كالهجرة المذكورة في الحديث إذا كانت للدنيا ، وتقسيمه النية إلى الصحيحة والفاسدة إذ النية الشرعية لا تنقسم إلى هذين القسمين .

وأنت تعلم أن ألفاظ الشرع في معانيها الشرعية حقائق ، وفي معانيها اللغوية مجازات ، وحمل اللفظ على الحقيقة واجب إلا أن يتعذر أو يوجد مانع ، ولاتعذر ، ولامانع ههنا ، فحمل النية في الحديث على النية الشرعية واجب لا محيص عنه .

فإن قلت : لو حملت النية على النية الشرعية لزم تخصيص الأعمال وهي عامة ، فالمانع موجود . قلت : إن هذا ليس من الموانع في شيء ، ولاسيما عند من يقول بظنية العام ، واللام ليست بحقيقة في الاستغراق ، فيكون هذا دليلا لتخصيص الأعمال لا مانعا من حمل النية على معناها الشرعي .

ثم في كلامه فيما ورد فيه الحديث اضطراب ، فإنه قال مرة : إنما ورد في بيان الفرق بين النية الفاسدة والصحيحة اهـ وكلمة إنما تفيد القصر فالمعنى لم يرد إلا في بيان الفرق الخ ، وقال مرة : جاء لبيان منفعة النية الصحيحة ، ومفسدة النية الفاسدة ، وللتنبيه على أن للأعمال ربطا بالنيات اهـ وقال مرة : جاء مادحا لمن نوي نية حسنة ، وقادحا فيمن نوي نية فاسدة . اهـ ويمكن أن يجمع بين هذه الأقوال إلا أن مقابلته بين المنفعة والمفسدة ، وبين الحسنة والفاسدة في وصف النية بعد مقابلته بين الصحيحة والفاسدة في وصفها لا تخلو عن مسامحة .

واعلم أن ما قاله شيخنا - حفظه الله تعالى - أولاً كتبه في هامش الفيض ههنا ، ولو كتبه على قوله : حتى أن الأعمال قد تنقلب بالنيات حسنات الخ لكان أنسب وأقرب .

هذا وإنما أطلنا الكلام في هذا المقام لأنه كان من مزال الأقدام ، وقد اخطأ فيه أقوام بعد أقوام ، فحقق هذا المرام لتنال مطلوب رسول الأنام - عليه وعلى آله الصلاة والسلام - بهذا الحديث الذي هو ثلث الإسلام عند جمع عظيم من الأئمة الأعلام ، فتدبر وتشكر ياعبدا من عباد الله السلام .

٤٦- **قال** : ومايدلك على أن الحديث عام كما قلت ما قال البخاري نفسه ج١

ص١٣ باب ما جاء أن الأعمال بالنية والحسبة ، ولكل امرئ ما نوى فدخل فيه الإيمان والوضوء والصلاة ، والزكاة ، والحج والصوم والأحكام . . . . الخ (ج ١ ص ١٠) .

أقول : وأراد البخاري بالنية معناها اللغوي ، وأنت أردت بالنية الصحيحة معناها الشرعي أي الإخلاص .

يقول : إن مبنى قول شيخنا -حفظه الله تعالى- هذا قول صاحب الفيض : فالنية الصحيحة مثمرة للبركات ، وتوجب النماء في الأعمال اهـ وأمثاله فإن هذه النية ليست إلا شرعية أي الإخلاص .

وقد عرفت أن كلام صاحب الفيض في كون المراد بالنية في الحديث معناها الشرعي أو اللغوي مبهم جدا بحيث لا يخفى على القارئ أن معنى النية في الحديث ليس بمتعين في ذهن هذا الرجل ، فبعض عباراته تدل على أنه عنى بها معناها اللغوي وبعضها على أنه أرادبها معناها الشرعي ، فهو في هذا الميدان يتيه بلاعرفان .

وإذا أتقنت ما ألقينا عليك علمت ضعف قوله : ثم الحديث لما كان عاما عندي ، فينبغي أن يكون التقدير أيضا كذلك كالنماء ، والزكاة ، والعبـرة ، والثمـرة ، والحسبة ، فمعناه : نماء الأعمال وزكاؤها وعبرتها وحسبتها بالنيات . ولست أريد من العبرة والحسبة الفقهي لئلا يرجع الكلام إلى موضوعه بالنقض ، بل أريد على حد قوله ﷺ : «إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالْخَوَاتِيْمِ» . في لفظ : «العبرة بالخواتيم» . أو ما سواها من الألفاظ التي تدل على اعتناء جانب الموافق ، وعدم البطلان بجانب المخالف ، وهذه الألفاظ كلها كذلك ، وكان تقدير الألفاظ إليك بعد ما عرفت حقيقة المراد اهـ (ج ١ ص١٠) .

أما أولاً فلأن كلام الشرع يجب أن يحمل على معناه الشرعي ، والحقيقة الشرعية إلا أن يتعذر ، ولا تعذرههنا ، فإن العمل لا تتحقق ولا توجد ذاته الشرعية

إلا بالنية وقد استدلت الحنفية أنفسهم على انتفاء الصلاة بدون النية بهذا الحديث ، وكذا في الصوم ، والزكاة والحج ، فقول الحافظ : والحديث متروك الظاهر لأن الذوات غير منتفية إذ التقدير : «لا عمل إلا بالنية» فليس المراد نفي ذات العمل لأنه قد يوجد بغير نية اهـ لا يخلو عن نظر .

وأما ثانياً فلأنه لو سلم أن الحمل على الحقيقة ههنا متعذر لكان ينبغي له أن يحمله على أقرب المجازات قال الحافظ - رحمه الله تعالى - بل المراد نفي أحكامها كالصحة والكمال ، لكن الحمل على نفي الصحة أولى لأنه أشبه بنفي الشيء نفسه ولأن اللفظ دل على نفي الذات بالتصريح ، وعلى نفي الصفات بالتبع ، فلما منع الدليل نفي الذات بقيت دلالته على نفي الصفات مستمرة . انتهي كلام الحافظ رحمه الله وفيه أنه لا دليل يمنع نفي الذات .

وأما ثالثاً فلأن الحديث عام عنده قطعاً ورد في جميع أنواع الأعمال من الطاعات والمعاصي ولم يختص بحكم دون حكم من الأحكام الدنيوية والأخروية ولو كان معناه : نماء الأعمال وزكاؤها ، وعبرتها وحسبتها بالنيات لانتفى عمومه المذكور ، وقد جزم قبل بعدم صحة تقدير الثواب والصحة لإفضائهما إلى تخصيص الحديث بعمل دون عمل وحكم دون حكم ، وقد أفضى تقدير النماء والزكاء ونحوهما من العبرة والحسبة إليه أيضا كما لايخفى على المتأمل ، فإن نماء الأعمال وزكائها وعبرتها وحسبتها بالنيات ليس إلا بحسب الثواب الذي هو من أحكام الآخرة عنده ، وليس في المعاصي زكاء ولا نماء بالنيات إلا أن يقال بتضعيف عذابها الذي هو أيضاً من الأحكام الأخروية كما هو مقتضى قوله في الثواب فتقديره النماء والزكاء ونحوهما ليس إلا قرارا على ما منه فرار ، بل هذا أدون من تقدير الصحة لأن الصحة أقرب المجازات إلى الحقيقة ، وأشبهها بها ، فما مثل صاحب الفيض في هذا التقدير إلا كمثل الذي فر من المطر وقام تحت الميزاب فالحذر

الحذر من هذا التقدير يا أولي الألباب .

وأما رابعا فلأن الباعث له على هذا التقدير هو أن يجعل قول رسول الله صلى اللّه عليه وسلم هذا موافقا للرأي الحنفي كما يدل عليه قوله : أو ما سواها من الألفاظ التي تدل على اعتناء جانب الموافق، وعدم البطلان بجانب المخالف، وهذه الألفاظ كلها كذلك اهـ وأنت خبير بأن للمسلم أن يتمذهب بقول رسول الله صلى اللّه عليه وسلم وعمله وتقريره ، وبكتاب الله تعالى ، ويجعل مذهبه ورأيه موافقا لهذه الأربعة وقد قال الله تعالى : « وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلاَ مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُوْلُهُ أَمْراً أَنْ يَكُوْنَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ» الآيَةَ ، وقال رسول الله ﷺ : «لاَيُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى يَكُوْنَ هَوَاهُ تَبْعاً لِمَا جِئْتُ بِهِ» . وقال الله تعالى : «فَلاَ وَرَبِّكَ لاَيُؤْمِنُوْنَ حَتَّى يُحَكِّمُوْكَ فِيْمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ» الآية . على أن تقدير العبرة والحسبة بعمومهما يدل على البطلان لأن العمل الذي لا عبرة به ولا حسبة له عند الشرع يكون باطلا عنده ، وقوله : لست أريد الخ لايجدي لأنه مفض إلى التخصيص ، وهو ينافي مدركه ومذاقه من أن الحديث لما كان عاما ينبغي أن يكون التقدير أيضاً كذلك ، ومعلوم أن نفي الذات والوجود أعم من التقادير المذكورة بأسرها مع أن نفي الذات أصل وحقيقة . ثم تقدير الصحة أعم من سائر التقادير وأقربها إلى الحقيقة .

وأما خامساً فلأنه لو سلم أن التقدير هذا ، وأن الحديث لايدل على عدم صحة العمل بدون النية لكان عليه أن يبين ما حال استدلال إخوانه الحنفيين بهذا الحديث على عدم صحة العبادات المقصودة كالصلاة بدون النية .

وأما قول صاحب شرح الوقاية : نقدر الثواب لكن المقصود في العبادات المحضة الثواب ، فإذا خلت عن المقصود لايكون لها صحة لأنها لم تشرع إلا مع كونها عبادة بخلاف الوضوء إذ ليس هو عبادة مقصودة ، بل شرع شرطا لجواز

الصلاة ، فإذا خلا عن الثواب انتفى كونه عبادة ، لكن لايلزم من هذا انتفاء صحته إذ لايصدق عليه أنه لم يشرع إلا عبادة الخ .

ففيه ما ذكره اللكنوي في عمدة الرعاية حيث قال : أورد عليه أن انتفاء الثواب إنما يستلزم انتفاء الصحة لو كانت الصحة عبارة عن ترتب الغرض ، ويكون الغرض هو الثواب ، ولو كانت عبارة عن الإجزاء ، أو دفع وجوب القضاء ، أو كان الغرض هو الامتثال أو موافقة الشرع فلا كذا في التلويح اهـ . وسكت عليه ألفاضل اللكنوي .

وقد عرفت أن صاحب الفيض صرح بأن الصحة والبطلان من أحكام الدنيا وأن الثواب والعقاب من أحكام الآخرة ، وقد أجمعوا على أن العبادات المحضة لبعض الناس صحيحة مع أنهم لايثابون عليها . فحال صاحب الفيض في هذا المبحث لايختلف عن حال الراقع الذي اتسع عليه الخرق ، والجامع بين الغث والسمين الذي التبس عليه الفرق .

وأما سادساً فلأن دلالة هذه الجملة على مدلولها قطعية على حد قوله ﷺ : «لاَ صَلاَةَ إلاَّ بفَاتحَة الْكتَاب» . وهذه التقادير تصيرها ظنية كما أن تقدير الكمال في قوله ﷺ : «لاَ صَلاَةَ لمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بفَاتحَة الْكتَاب» يصير دلالته ظنية ، وقد صرح به صاحب الفيض نفسه ، فلاتصح هذه التقادير ونحوها لئلا يصير مراد الحديث ظنيا بعد ما كان قطعياً .

فعلم أن قوله في الوضوء الذي لا نية فيه : « فالأولى أن يفرز بالبحث عنه، ويترك تحت مراحل الاجتهاد ، ولايدخل في مراد الحديث لئلا يصير مراده نظريا بعد ما كان بديهيا» اهـ . باطل لأن إخراج الوضوء الذي لا نية فيه عن مراد الحديث يصيره نظرية بعد ما كان بديهيا ، لا إدخاله فيه كما لايخفى . ومعلوم أن إدخال عمل في مراد الحديث وإخراجه عنه لاينافيان الاجتهاد إلا أن يقال

بالتخصيص في مسرح الاجتهاد . ثم لايذهب عليك أن لفظ الظن والقطع ههنا أنسب دون لفظ النظر والبداهة .

٤٧- **قال** : فهناك ثلاثة أشياء : العمل ، والنية ، والغاية . فأشار إلى الأول بقوله : فمن كانت هجرته . فالهجرة عمل ، وإلى الثاني بقوله : إلى الله . فهو نية، وإلى الثالث بقوله : فهجرته إلى الله ورسوله . وهو غاية ، وهكذا في الجملة الثانية اهـ(ج ١ ص ١٠) .

اقول : النية فعل القلب ، فقوله : إلى الله نية . غلط ، بل غاية لأن لفظة إلى تدل على الغاية ، وقوله : وهو غايته . فيه أنه ثمرته .

يقول : إن الشرح الصحيح للحديث عندي أن المراد نفي الذوات الدينية ، والنيات محمولة على النيات الشرعية ، والأعمال على الأعمال الصالحة بدليل تفصيله ﷺ ما أجمله في قوله : إنما الأعمال بالنيات . بقوله : فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله ، ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهجرته إلى ما هاجر إليه . فإن الهجرة عمل صالح ، ونية المهاجر الأول نية شرعية ، ونية المهاجر الثاني نية غير شرعية ، فتلبست الهجرة الأولى بالنية الشرعية فثبتت ووجدت عند الشرع ، ولم تتلبس بها الهجرة الثانية فلم تثبت ولم توجد عند الشرع كما أن الصلاة بالنيـة الشرعية ثابتة ، وبدونها غير ثابتة فما فيه نية ، وما لا نية فيه كلاهما داخلان في متناول الحديث ، فإخراج ما لا نية فيه عن متناول الحديث ، وتفويض صحة الوضوء وغيره بالنية وعدمها إلى القياس باطلان بمرة ، وساقطان بعدة أدلة .

الفرق بين القرينتين

٤٨- قال : قد سبق إلى بعض الأذهان أن قوله : وإنما لكل امرئ ما نوى . مؤكد لقوله : إنما الأعمال بالنيات . مع أنهما يفترقان من وجوه منها كما قال الشيخ السندي أن الجملة الأولى جملة عرفية تجربية وليست بتشريع اهـ (ج ١ ص١٠) .

أقول : وهذا خلاف ما قال في الصفحة السابقة ، فإن قوله الأول يشير إلى أن المراد من النية معناها الشرعي ، وهذا القول يدل على أن المراد منها معناها اللغوي .

يقول : إن هذا البحث قد مر تفصيلا فتذكره ، وفيما قاله السندي نظر لأن كلام الله ورسوله ﷺ يكون محمولا على التشريع والشرع إلا بثبت ولم يوجد ههنا، وكونه متعارفا في العرف لاينافيه ولاينفيه . على أن المتعارف ههنا له معنى ، وما قاله النبي ﷺ له معنى آخر .

٤٩- قال : وله نظائر كقوله : لكل أمة أمين وأمين هذه الأمة أبو عبيدة بن الجراح . ولكل شيء زينة وزينة القرآن آخر البقرة . فكون الأمين في كل أمة ، وكون الزينة في شيء أمر يعلمه أهل العرف أيضا ويستعملونه فيما بينهم . ثم جاءت الشريعة ونبهت على أن تلك الحقيقة سرت إليها أيضا ، فدلت على أمين هذه الأمة . وهذا مما لايعلم إلا من تلقائه على حد : وزينة القرآن . وهي لاتقتني إلا من جهته ، فبين أنها البقرة ، وكذلك الأعمال بالنيات . جملة يستعملونه أهل العرف ، ويقولون : هذه ثمرة أعماله (يعني عملون كى بهل) والجملة الثانية : وإنما لكل امرئ ما نوى . حكم من جانب الشرع ، وتشييد لما جرى بينهم ، وتحقيق لما اعتبروه اهـ (ج ١ ص ١١) .

أقول : والتنظير في محل النظر ، ولو كان الحديث نظيرا لما ذكر من الأمثلة لكان هكذا : إنما الأعمال بالنيات ، فالوضوء (مثلا) لايكون إلا بالنية . أو : إنما

الأعمال بالنيات ، فالصلاة لاتعتبر إلا بالنية . وما قال السندي فمعناه أن النية في الجملة الأولى محمولة على اللغة ، وكون الأعمال تابعة للنيات أمر مبهم في العرف، بخلاف الثاني فإن معناه إذا كانت الغايتان متفاوتتين شرعا فلايحصل له إلا ما نوى بالعمل من الغايتين ، فليس ما ذكر نظائر ما قال الشيخ السندي رحمه الله تعالى رحمة واسعة .

يقول : إن قول صاحب الفيض في الصفحة السادسة : فلو قلنا ثواب الأعمال بالنيات يقتصر الحديث على أحكام الآخرة ، ثم على الطاعات . وأحكام الدنيا والمعاصي تخرج عن قضية الحديث ومدلوله ، ولاتبقى له علاقة بها مع أن الحديث عام قطعاً اهـ . وقوله في الصفحة العاشرة : وظهر أن الحديث ورد في جميع أنواع الأعمال ، ولم يختص بحكم دون حكم اهـ يدلان على أن الثواب والعذاب والصحة والبطلان والطاعات والمعاصي كلها داخلة في قضية قوله ﷺ : «إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَاتِ» ومدلوله وأنت تعلم أن أهل العرف بعيدون عن هذا المدلول بمراحل . ثم هذا المدلول تشريع مع أن احتمال كون الجملة عرفية تجربية غير تشريعية يجري في الجملة الثانية أيضاً سواء بسواء ، فلا معنى لبيان الفرق بينهما بقوله : وكذلك الأعمال بالنيات جملة يستعملونه أهل العرف ويقولون: هذه ثمرة أعماله. وإنما لكل امرئ ما نوى حكم من جانب الشرع الخ .

على أن الأصل أن يحمل كلام الله ورسوله ﷺ على معانيه الشرعية وإن كان متعارفا قبل تكلمهما به ، فكم من جملة عرفية ألبسها الشرع معاني شرعية . ثم كون الأولى عرفية ، والثانية تشريعية لاينافي كون الثانية مؤكدة للأولى فإن للشرع أن يؤكد العرف إذا وجده موافقا للحكمة الدينية .

وفيه أيضا أن قوله : وإنما لكل امرئ ما نوى حكم من جانب الشرع وتشييد لما جرى بينهم ، وتحقيق لما اعتبروه اهـ إثبات لما نفاه أولا ، فإن الذي سبق إلى بعض

الأذهان هو أن قوله : وإنما لكل امرئ ما نوى . مؤكد لقوله : إنما الأعمال بالنيات . فلم ينف هذا البعض كون الأولى عرفية ، ولا كون الثانية تشريعية ، ولم يرد بالتأكيد إلا أن الثانية تشيد الأولى ، وتقررها ، وتحققها ، وأيضا كون الأولى عرفية لاينافي كونها تشريعية كما أن كون الثانية تشريعية لاينافي كونها عرفية فتدبر .

٥٠- **قال** : وقيل : إن الأولى علة فاعلية ، والثانية غائية ، ففي الأولى بيان للنية وهي مؤثرة الخ (ج ١ ص ١١) .

يقول : وفيه أن العلة الفاعلية للعمل هي العامل ، لا النية ولا الجملة . والنية ليست مؤثرة تأثير الفاعل حتى تكون علة فاعلية . والعلة الغائبة هي ما نواه العامل من الفوائد والمنافع الأخروية أو الدنيوية ، وتكون باعثة على العمل . وفي قوله : إلا أن الأغبياء جعلوا الغاية أيضا علة فاعلية لفاعلية الفاعل الخ نظر ظاهر .

٥١- **قال** : وقيل : مفاد الأولى ضرورة النية في الأعمال ، فهي المدار لحبطها وعبرتها ، والثانية في تعيين المنوي ، فإن لكل امرئ ما نوى فلابد أن يعين المنوي (ج ١ ص ١١) .

يقول : إن قول رسول فالق الحب والنوى : «ولِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى» . لايدل على تعيين المنوي كما لايخفى على من استوى لأن المَراد بما نوَى ما نوى من فوائد الآخرة والدنيا ومنافعهما ، وارتفاقاتهما ، لا الأعمال بأعيانها وأشخاصها كما يرشدنا إليه ، ويشعرنا به تفريعه صلى الله عليه بقوله : فمن كانت هجرته الخ إلا أن يقال : إن تعيين الفوائد والمنافع المترتبة على المنوي يلزمه تعيين المنوي فتأمل .

٥٢- **قال** : ثم ما المراد بقوله : ما نوى . هل المراد منه الغاية والثمرة ؟ أو عين ما نوى ؟ والأظهر عندي هو الثاني ، فكل يجد في آخرته عين عمله وعين ما ينويه في دنياه . ولهذه الدقيقة ورد الجزاء بعين ألفاظ الشرط . والناس لما لم ينتقل أذهانهم إليه شمروا للجواب عن اتحاد الشرط والجزاء ، مع أن في الحديث أذان من

الله ورسوله إلى من هاجر إليهما في الدنيا أنه يجد هجرته تلك بعينها في الآخرة . ومن هاجر إلى دنيا أو امرأة لايجدها إلا تلك ، ولايظلم ربك أحدا وقال تعالى : «وَوَجَدُوْا مَا عَمِلُوْا حَاضِراً» . فهذه حقيقة غفل عنها الناس ، وفهموا أن في الدنيا أعمالا وفي الآخرة ثمراتها ثم أشكل عليهم مسألة التقدير وقالوا : إن الأعمال لما كان من إقداره وتقديره فترتب الجزاء عليها غير ظاهر اهـ (ج ١ ص١١) .

اقول : وهذا الذي ذكره ليس بشيء ، ولابد من التقدير أيضا على هذا الأصل - أي على تقدير كون الجزاء عين الأعمال من وجه - لأن كون العمل جزاء لايغني عن التقدير لأن الاعتراض إنما هو على العينية - أي عينية الشرط والجزاء في قوله : فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله الخ - فالجواب على هذا الأصل : من كانت هجرته إلى الله ورسوله في الدنيا كسبا فهجرته إلى الله ورسوله يجدها في الآخرة بعينها جزاءاً والمشهور في الجواب أن الاتحاد قد ينبئ عن الكمال ، فالكمال مفهوم من التعبير لايحتاج إليه في اللفظ والتقدير ، بل في المراد فقط . ثم اعلم أنه ليس المراد من قوله : «وَلِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى» . ما يجد في الآخرة ، بل المراد أنه يحصل له ما أراد بالعمل .

يقول : وفي هذه الحقيقة التي غفل عنها الناس بزعمه ، وهذه الدقيقة التي لأجلها ورد الجزاء بعين ألفاظ الشرط بادعائه أن الله تعالى ورسوله ﷺ قد جعلا الجنة وما فيها جزاء الإيمان والصالحات ، والنار وما فيها جزاء الكفر والسيئات في غير واحد من الأحاديث والآيات ، وليس شيء من الجنة وما فيها عين الإيمان والصالحات ولا شيء من النار وما فيها عين الكفر والسيئات .

وأن هاتينك الحقيقة والدقيقة مبنيتان على تخصيص الحديث بأحكام الآخرة وهو خلاف مشربه فإنه قد قال قبل : فلو قلنا ثواب الأعمال بالنيات يقتصر

الحديث على أحكام الآخرة ثم على الطاعات . وأحكام الدنيا والمعاصي تخرج عن قضية الحديث ومدلوله ، ولاتبقى له علاقة بها مع أن الحديث عام قطعا اهـ .

وأما مسألة التقدير على تقدير تسليم هذه الحقيقة فهي كما كانت على تقدير جعل الجزاء ثمرات الأعمال فإن الأعمال على تقدير هذه الحقيقة أيضا من إقدار الله ، وتقديره ، فترتب الجزاء وإن كان عينها غير ظاهر ، فتدبر .

وإذا علمت ما ألقاه عليك شيخنا - حفظه الله تعالى - من النقد العلمي التحقيقي على شرح صاحب الفيض لحديث : إنما الأعمال بالنيات . ولاسيما على بحثه في تقدير الألفاظ ، وإخراج ما فيه نية وما لا نية فيه من قضية الحديث ومتناوله ومدلوله لتصحيح مذهب الحنفية من صحة الوضوء بدون النية أدركت أن دأبه في هذا المبحث ليس إلا كدأب الذين :

يحللون بزعم منهم عقدا * وبالذي وضعوه زادت العقد

٥٣- **قال** معنوناً : هل يشترط سنوح الجزئيات لإحراز الثواب ؟ اهـ (ج ١ ص١٢)

أقول : والصحيح أن يقال : سنوح ما يترتب على الأعمال من النتائج .

٥٤- **قال** : فقوله : إنما الأعمال بالنيات . يشعر بكفاية النية الإجمالية ، وقوله: إنما لكل امرئ ما نوى . يشعر بتفصيلها ، فإنه إذا وجد ما نواه ولم يجد ما لم ينو فقد لزم منه التفصيل . والذي يظهر أن النية الإجمالية كافية لإحراز الثواب قطعا ، ولايجب سنوحها . ألاترى أن من ربط فرسا في سبيل الله يحصل له الأجر على روثه ، وبوله ، واستنانه ، وريه ، وعلفه ، وشربه مع أنه لم يسنح له هذه الجزئيات عند ربطه في سبيل الله . نعم بسط النية دخيل في انبساط الأجر ، فإن الأعمال وثمارها تابعة للنيات فقبضها بقبضها وبسطها ببسطها . والحاصل أن

الحديث فرق بين النية الفاسدة والصحيحة نصا . أما كونها مجملة أو مفصلة فلم يعط تفصيلا من عنده وقوله : ما نوى . أيضا مجمل ، ومعناه ما نوى نية إجمالية أو تفصيلية اهـ (ج ١ ص ١٢) .

اقول : والتمثيل بحديث ربط الفرس ليس من هذا الوادي ، فإن الربط ليس من جزئياته روثه ، وبوله ، واستنانه ، وريه ، فإن الربط يكفي لصحته ما ذكر في الحديث من أنه يريد أن يجاهد به الأعداء من الكفار ، وأن يقاتل عليه في سبيل الله فمن اتخذها في سبيل الله فهو مأجور على الحبس والربط ، فيوجر على الروث والبول والاستنان ، والشرب من النهر ولو لم يرد أن يسقيه . والأجر على هذه الأمور من أحكام الوضع ، لا من باب التكليف ، وليس فيه ذكر الجزئيات ، بل فيه ذكر اللوازم .

يقول : إن الإشعار بتفصيل النية في الجملة الثانية مستند إلى لفظة : إنما . وكون ما يتعلق به الظرف المستقر من الأفعال العامة كما يدل عليه قوله : فإنه إذا وجد الخ وكلا الأمرين موجود في الجملة الأولى أيضا مع أنها مشتملة على مقابلة الجمع بالجمع فهي تدل على أن كل عمل بنيته فلا معنى لإشعارها بكفاية النية الإجمالية ، وإلا كانت الثانية أيضا مشعرة بكفاية النية الإجمالية بالطريق الأولى ، وقد قال بعد: وقوله: ما نوى أيضا مجمل، ومعناه ما نوى نية إجمالية أوتفصيلية اهـ. ومن ههنا تبين أن كلامه هذا ينافي ويناقض بعضه بعضا، فتدبر في أن هذا شرح للحديث أم تحير وقع فيه شيخ الحديث ؟ حتى يتبين لك الحق ، فإن ما جل ودق يدرك بالتدبر الصادق .

ثم قوله : فإن الأعمال وثمارها الخ لعله رجوع إلى الحقيقة التي غفل عنها الناس . وقوله بإشعار الجملة الأولى بكفاية النية الإجمالية ، والجملة الثانية

بتفصيلها ينبئ بأن القرينتين متناقضتان إلا أن يقال : إن التفصيل مندوب إليه ، والإجمال كاف . وفيه أنه خلاف مقتضى كلمة : إنما . وهي موجودة في القرينتين كلتيهما .

وقول صاحب الفيض : فإنه إذا وجد ما نواه ولم يجد ما لم ينو الخ يدل على أن النفي في الحديث محمول على نفي الحقيقة الشرعية لأن الحقيقة الحسية موجودة ولو لم ينو وعلى أن الوضوء الذي لم ينوه صاحبه لايتأدى به الصلاة أصلا لأنه ليس بموجـود في الدنيا ولا في الآخرة ، والصلاة لاتتأدى إلا بالوضوء الموجود ، وعلى أن الحديث له مساس بما فيه نية وما ليس فيه نية . وإنما قلنا : ليس بموجود في الدنيا ولا في الآخرة . لأن الحديث عنده عام يتناول أحكام الدارين . وعلى أن صاحب الوضوء غير المنوي لايكون يوم القيامة أغر محجلا إذ ليس وضوؤه موجودا في الآخرة أصلا كما أنه ليس موجودا في الدنيا فصلا .

٥٥- **قال** : بقي أن القدر الضروري هو النية نفسها أو يشترط شعورها أيضا والأوضح أن النية في مرتبة العلم كافية ، وهي التي تسبق الأفعال الاختيارية ، ولايشترط في مرتبة علم العلم ، وحينئذ فصورة الذهول ليست بمذكورة في الحديث اهـ (ج ١ ص ١٢) .

أقول : التفريع معكوس ، والصحيح أن يقال : فصورة الذهول مذكورة في الحديث لأن الذهول عن النية ينافي علم العلم ، لا مجرد العلم .

٥٦- **قال** : فإن الله لاينظر إلى صوركم وأعمالكم ، ولكن ينظر إلى قلوبكم ونياتكم اهـ (ج ١ ص ٩) وقال : فإن الله سبحانه لاينظر إلى أعمالكم ، ولكن ينظر إلى قلوبكم ونياتكم الخ (ج ١ ص ١٣) .

أقول : إلى صوركم وأموالكم لكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم .

يقول : وما قاله من رؤية أهل المحشر كلهم النيات عيانا كالأجساد في هذا العالم ومن أنه لو اشتمل عمل على ألف نية تكون ألف عمل يوم القيامة يحتاج إلى دليل ، والذي جعله دليلا على هذا المدعى ففيه أنه لايثبته ، فتأمل .

مناسبة الحديث لترجمة الباب

٥٧- **قال** : أما وجه مناسبة الحديث مع الترجمة فمن وجوه ذكرها الشارحون وما يحكم به الخاطر الفاتر هو أن ورود الأفعال إنما هو بالوحي وصدورها بالنيات ، فالوحي مبدأ لوجودها ، والنية مصدر لصدورها . ونعني بورود الأفعال مبدئيا أي الأوامر والنواهي . فالأوامر والنواهي ليست إلا من تلقاء الوحي ، فيكون مبدأ لها . وكذلك صدورها لايعتبر في الشرع بدون النية ، فتكون مبدأ أيضا . فالأفعال ذو حظ من الطرفين ، والعلاقة هي الوحي في جهة ، والنية في جهة ، فالوحي والنية علاقتان لها إحداها لوجودها ، والثانية لصدورها اهـ (ج ١ ص ١٣) .

يقول: قد خصص الأعمال في هذا الكلام بالأوامر والنواهي، وقد قال سابقا: إن الحديث ورد في جميع أنواع الأعمال . ثم قال ههنا : وكذلك صدورها لايعتبر في الشرع بدون النية اهـ ولما كان صدور الأعمال لايعتبر في الشرع بدون النية كان وجودها أيضا كذلك لأن الوجود من آثار الصدور وفروعه المترتبة عليه ، فعدم اعتبار الصدور عدم اعتبار الوجود. ثم كلامه هذا يدلك على أن النفي للذات، وقد نفاه قبل .

ثم في وجه المناسبة الذي حكم به خاطره الفاتر أنه شرح الترجمة قبل بقوله: إنه كيف جاء من كتم العدم إلى ساحة الوجود ؟ وحينئذ معناه كونه بعد أن لم يكن اهـ وهذا الوجه لايدل على كيفية مجيء الوحي من كتم العدم إلى ساحة الوجود ، ولا

على كونه بعد أن لم يكن . ولايختلف حال هذا الوجه بالنسبة إلى الآية التي في الترجمة عما ذكرنا .

٥٨- **قال** بعد تمهيد مقدمة تشتمل على شرح حال العرب قبل البعثة وبعدها وحال النبي ﷺ في إنقاذهم من الضلالة والطغيان ، وآثاره : فمن كان صاحب تلك الآثار وقريبها ما ظنك به ؟ لا ريب في حسن نيته وكونه موحى إليه ومن ههنا ظهرت المناسبة من وجه آخر اهـ (ج ١ ص ١٤) .

يقول : إن تلك الآثار التي دلت على أن لا ريب في كون صاحبها موحى إليه لم يذكر شيء منها في الحديث ، والكلام إنما هو في مناسبة الحديث للترجمة ، لا في مناسبة تلك الآثار لها . وكذا حسن نيته ﷺ الذي أنبأت به تلك الآثار أمر ، ومناسبة الحديث للترجمة أمر آخر .

تفسير آية الوحي إجمالا

٥٩- **قال** : وقد ذكر العلماء أقسامه ، والأولى عندي أن يقتصر على ما اقتصر عليه النص فقال تعالى : ما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا الخ اهـ (ج ١ ص ١٤) .

يقول : إن ذكر العلماء أقسام الوحي زائدة على الثلاثة مستندين في ذلك إلى الكتاب والسنة لاينافي اقتصار هذا النص على ثلاثة أنحاء لأن مرجعها كلها إلى هذه الثلاثة فالعلماء فصلوا هذه الثلاثة تفصيلا ما ، لا أنهم زادوا على الثلاثة المنصوصة من عند أنفسهم ، وقد أدخل هو نفسه الإلهام والمنام في الوحي حيث قال : ويدخل فيه الإلهام والمنام . وقد قال رسول الله ﷺ : «الرُّؤْيَا الصَّالِحَةُ جُزْءٌ مِنْ سِتَّةٍ وَأَرْبَعِيْنَ جُزْءاً مِنَ النُّبُوَّةِ» فالثلاثة أجناس أو أنواع أو أصناف تحت كل منها أفراد . على أنه يمكن أن يقال : إن الآية إنما قصرت تكليم الله البشر في ثلاثة أنحاء ،

لا الوحي الشرعي ، فتدبر .

٦٠- **قال** : إذا علمت هذا فاسمع منا تفسير الآية (ما كان لبشر) أي نبي ورسول فالمراد منه هو النبي أو الرسول وإن كان اللفظ عاما ، وإنما لم يقل : لنبي أو رسول . صراحة حذرا عن شبهة المصادرة على المطلوب . فإنهم لما قالوا : لولا يكلمنا الله الخ أجابهم بأنه (ما كان لبشر أن يكلمه اللّه) وحينئذ لايناسب وصفه بالنبوة أو الرسالة لأنه أول النزاع ، وهو اعتراضهم أن الله لم لايكلم واحدا منا ويكلم هؤلاء !! فأجاب بنحو تعميم في اللفظ مماشاة معهم كما قال الرسل (إن نحن إلا بشر مثلكم) اهـ (ج ١ ص ١٥) .

يقول : إن في هذا التفسير نظرا من وجوه الأول أن مبناه على كون آية الوحي جوابا لقولهم : لولا يكلمنا الله الخ ولم يأت عليه بدليل . نعم قد جاء في المعالم وغيره أن اليهود قالوا لرسول الله ﷺ : ألا تكلم الله وتنظر إليه إن كنت نبياً كما كلمه موسى ﷺ ونظر إليه . فنزل قوله : وما كان لبشر . الآية .

الثاني أن آية الوحي لو كانت جوابا لقولهم : لولا يكلمنا الله الخ لكانت رادة لاقتراحهم ذلك ، وليس الامر كذلك ، فإن اقتراحهم لولا يكلمنا الله ، ولم يخصوا التكليم بما وراء الأنواع الثلاثة المذكورة في آية الوحي ، ولم يقولوا بتناوله إياها وغيرها ، وتخصيص البشر بالنبي أو الرسول لايدفع اقتراحهم ذلك .

الثالث أن المصادرة على المطلوب لاترجع إلى الألفاظ حتى يقال : وإنما لم يقل : لنبي أو رسول حذراً عن شبهة المصادرة على المطلوب . فإذا قيل : وما كان لبشر . وأريد به ما كان لنبي ورسول كانت شبهة المصادرة واردة كما كانت واردة لو قيل : وما كان لنبي ورسول . من أول الأمر ، وكان هذا وذلك سواء في ورود شبهة المصادرة .

الرابع أن إرادته بالبشر النبي أو الرسول مع كونها غير مزحزحة عن ورود شبهة المصادرة لم يات عليها بدليل . على أن الواقع يرشدك إلى تعميم البشر ، فإن الله تعالى قد قال : «وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوْسَى أَنْ أَرْضِعِيْهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيْهِ فِيْ الْيَمِّ وَلاَتَخَافِيْ وَلاَتَحْزَنِيْ إِنَّا رَادُّوْهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوْهُ مِنَ الْمُرْسَلِيْنَ» . وقال : «وَلَقَدْ مَنَنَّا عَلَيْكَ مَرَّةً أُخْرَى إِذْ أَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّكَ مَا يُوْحَى أَنِ اقْذِفِيْهِ فِيْ التَّابُوْتِ» الآية ، وقال : «وَإِذْ قَالَتِ الْمَلاَئِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِيْنَ . وَإِذْ قَالَتِ الْمَلاَئِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيْحُ عِيْسَى بْنُ مَرْيَمَ وَجِيْهاً فِيْ الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِيْنَ» ، وَقَال : «وَاذْكُرْ فِيْ الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذ انْتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَاناً شَرْقِياً . فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُوْنِهِمْ حِجَاباً فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوْحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَراً سَوِيًّا» الآيات ، وقد قال صاحب الفيض نفسه : والثاني أن يتمثل بنفسه في صورة البشر كقوله تعالى : «فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَراً سَوِيًّا» اهـ وقال تعالى «وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنِ اشْكُرْ لِلّه» الآية ، وقال في بيان قصة موسى وفتاه مع الخضر «فَوَجَدَا عَبْداً مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا ، وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْماً» وفي آخر القصة : «رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِيْ ذَلِكَ تَأْوِيْلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْراً» وقال في قصة ذي القرنين : «قُلْنَا يَا ذَا الْقَرْنَيْنِ إِمَّا أَنْ تُعَذِّبَ وَإِمَّا أَنْ تَتَّخِذَ فِيْهِمْ حُسْنًا» وهذا على قول من يقول بأن لقمان والخضر وذا القرنين ما كانوا رسلا ولا أنبياء . وقد ثبت بالحديث الصحيح أنه كان في الأمم الماضية رجال يكلمون من غير أن يكونوا أنبياء ، فالأوفق بالقرآن والحديث أن يبقى قوله تعالى : وما كان لبشر الخ على عمومه ، ولايخصص بالرسول ولا بالنبي .

الخامس : إذا عرفت حقيقة الحال علمت أن قوله : فأجاب بنحو تعميم في اللفظ مماشاة معهم الخ لايصح ، فإن في المعنى أيضا تعميما كما في اللفظ ، ولا

مماشاة فإن الآية لم يثبت بعد كونها جوابا لقولهم : «لَوْلاَ يُكَلِّمُنَا اللّٰهُ» ولو ثبت فلا مماشاة أيضا كما لايخفى على من له مجاراة مع أهل الآداب ، فتفكروا يا أولي الألباب .

الكلام في رؤية النبي ﷺ ربه تعالى

٦١- قال : فالنبي ﷺ حصل له الرؤية البتة، ولكنها كانت رؤية دون رؤية، وهي التي تليق بشأنه تعالى، فإنه لايمكن لأحد أن يتقرر بصره على وجهه تعالى، وهو العلي العظيم ، فإن مهابة كبريائه مانعة عن النظر إليه متمكنا ، ولكنه رؤية دون رؤية كما يتيسر لأحد من الكبراء في الدنيا بطريق مسارقة النظر . ولذا ترى الألفاظ فيها واردة بالإيجاب مرة والنفي أخرى ، ولاتريد أن تؤدي تلك الرؤية في العبارة إلا جاء التعبير هكذا موجبا مرة ونافيا أخرى . ونظيره قوله تعالى : وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى . فجاء فيه النفي والإثبات معا فهكذا أمر الرؤية اهـ (ج ١ ص١٦) .

أقول : ولتعبير هذا المراد عبارة خاصة مثل النفي والإثبات في موضع واحد فإنه يدل على أن محمل النفي غير محمل الإثبات بخلاف ما إذا ورد النفي معرى عن الإثبات وإذا جاء الإثبات جاء مقيدا بالفؤاد ، فلايكون مثل هذه العبارة لتأدية ما رامه من الغرض .

يقول : لا ريب في أن النبي ﷺ كلمه الله تعالى من وراء حجاب ليلة المعراج كما تدل عليه الأحاديث الصحيحة . وأما أنه ﷺ هل رأى ربه تعالى بالبصر ليلتئذ ؟ فليس هذا الموضع موضعه ، وسوف يأتي الكلام في هذه المسألة، وبيان حال تحقيق صاحب الفيض فيها حين نتكلم عليها في موقعها إن شاء الله تعالى ، فانتظر واصطبر .

الرجوع إلى ما كنا بصدده

٦٢- **قال** : فإن قلت : إذا قال في الثالث : «فَيُوْحيَ بإذْنه ماَ يَشَاءُ» . فهذا وحي ، والأول أيضا كان وحيا ، فلم يستقم التقابل بين الأقسام . قلت : بل الأول وحي وهذا إيحاء ، وبينهما فرق ، فإنه جاءت المعهودية الشريعية في الوحي ، وهو ما عرف نزوله على الأنبياء يعرفون به شريعتهم بخلاف الإيحاء ، فإنه على صرافة اللغة كالنبوة والنبي فإن النبوة على صرافة اللغة فيقال : «قد نبأنا الله من أخباركم» . ولايقال : إنه نبي ذلك . ولهذه الدقيقة نسب الإيحاء إلى غير الرسل أيضا . بخلاف الوحي فقال تعالى : «وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ» الخ وقال تعالى : «وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوْسَى» . فالإيحاء ههنا على اللغة بخلاف الوحي فإنه لم يستعمل إلا في شأن الأنبياء عليهم السلام . وأيضا إنما صح التقابل بينهما لأن بينهما عموما وخصوصا ، فإنهما يشتركان في التسخير ويختلفان بمجيء الملك في الثالث دون الأول اهـ (ج ١ ص ١٩) .

يقول : إن الوحي لغوي وشرعي قال الحافظ رحمه الله تعالى : والوحي لغة الإعلام في خفاء ، والوحي أيضا الكتابة ، والمكتوب ، والبحث ، والإلهام ، والأمر ، والإيماء ، الإشارة ، والتصويت شيئا بعد شيء . وقيل : أصله التفهيم ، وكل ما دللت به من كلام أو كتابة أو رسالة أو إشارة فهو وحي . وشرعا الإعلام بالشرع . انتهى كلام الحافظ رحمه الله تعالى .

وقال صاحب القاموس : والنبئ المخبر عن الله تعالى ، وترك الهمز المختار ج أنبياء ونبئاء وأنباء والنبيون والاسم النبوة ، وتنبأ ادعاها ، وقول الأعرابي : يا نبيء الله بالهمز أي الخارج من مكة إلى المدينة أنكره عليه فقال : لاتنبز باسمي ، فإنما أنا نبي الله . أي بغير همز . والنبيء الطريق الواضح ، والمكان المرتفع المحدودب كالنابي ، ومنه : لاتصلوا على النبيء . انتهى مختصرا .

وإذا علمت هذا فاعلم أن في جواب صاحب الفيض نظرا من وجوه الأول أن بناء جوابه هذا على أن المراد بالوحي في الآية معناه الشرعي كما يظهر من عبارته : فإنه جاءت المعهودية الشريعية في الوحي وهو ما عرف نزوله على الأنبياء يعرفون به شريعتهم بخلاف الإيحاء فإنه على صرافة اللغة اهـ وقد قال قبل في الصفحة الخامسة عشر : (أن يكلمه الله إلا وحيا) والمراد منه عندي الإعلام بخفية اهـ والظاهر منه أن المراد بالوحي في الآية عنده معناه اللغوي .

الثاني أن الإيحاء كالوحي لغوي وشرعي ، بل يظهر لي أن الوحي اسم للإيحاء كما أن السبحان اسم للتسبيح ، ومجرد استعمال الشرع لفظا في معناه اللغوي في موضع أو موضعين أو مواضع لايدل على أنه باق على صرافة اللغة كالصلاة مثلا فإنها قد استعملت في معناها اللغوي في مواضع عديدة من القرآن والحديث مع أنه قد جاءت فيها المعهودية الشرعية . على أن الوحي قد يستعمله الشرع في معناه اللغوي أيضا قال تعالى : «وَلاَتَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ» . أي يفرغ جبريل من إبلاغه . كذا في تفسير الجلالين وقد أريد بالوحي في الآية التي نحن بصدد تفسيرها معناه اللغوي كما نص عليه صاحب الفيض نفسه حيث قال : والمراد منه عندي الإعلام بخفية اهـ فهل يقال فيه : إنه على صرافة اللغة . كلا ثم كلا ، فقوله : بل الأول وحي وهذا إيحاء وبينهما فرق فإنه جاءت المعهودية الشريعية في الوحي . . . . . بخلاف الإيحاء فإنه على صرافة اللغة اهـ كما ترى ، وكذا قوله : ولهذه الدقيقة نسب الإيحاء إلى غير الرسل أيضا بخلاف الوحي الخ فإن نسبة الإيحاء إلى غير الرسل ليست لهذه الدقيقة الركيكة . وكذا قوله : فالإيحاء ههنا على اللغة بخلاف الوحي الخ فإن كون اللفظ مستعملا في الشرع في معناه اللغوي في بعض المواضع لايستلزم أن يكون الشرع لم يتصرف فيه ، ولا أن لاتجيء فيه المعهودية الشرعية .

الثالث أن الجواب الأول يؤول إلى الجواب الثاني لأن الإيحاء الذي هو عنده على صرافة اللغة عام ، والوحي الذي جاءت عنده فيه المعهودية الشرعية ولم يستعمل إلا في شأن الأنبياء عليهم السلام يعرفون به شريعتهم خاص ، وليس بينهما تباين كما يظهر من جوابه الأول إلا أن في جهة العموم والخصوص في الجوابين فرقا فإنها في الأول غيرها في الثاني .

الرابع أن جوابه الأول يصرح بأن المراد بالوحي في قوله تعالى : «وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللّهُ إِلاَّ وَحْياً» . الآية معناه الشرعي ، وقد نص هو قبل على أن هذه الآية بيان لأقسام الوحي الشرعي حيث قال : وقد ذكر العلماء أقسامه والأولى عندي أن يقتصر على ما اقتصر عليه النص فقال تعالى : «مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللّهُ إِلاَّ وَحْياً» الخ وقال : واعلم أولا أن الوحي على ثلاثة أنحاء اهـ فعلى هذا يلزم من الجواب الأول تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره إلا أن يقال : إنه أراد بالوحي في الآية نوعا منه خاصا . لكن جوابه ساكت عن هذه الإرادة .

الخامس أن جوابه الأول لايثبت استقامة التقابل بين الأقسام لأن التقابل عبارة عن امتناع اجتماع أمرين في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة وذا لايوجد بين الوحي الذي جاءت فيه المعهودية الشرعية ، والإيحاء الذي هو على صرافة اللغة كما لايخفى . وكذا جوابه الثاني لايصحح التقابل أيضا وإن قال هو : إنما صح التقابل بينهما . فتدبر .

السادس أن قوله : ولذا جمع ههنا بين الإرسال والإيحاء فقال : أو يرسل رسولا فيوحي بإذنه الخ ففي هذا النوع إيحاء أيضا إلا أنه بتوسط الملك اهـ (ج ١ ص ١٩) يدل على أن في النوع الأول أيضا إيحاء ، وقد قال قبل في الجواب الأول : بل الأول وحي وهذا إيحاء وبينهما فرق الخ .

السابع أن الجواب الأول يظهر منه أن المراد بالوحي في الآية الوحي الشرعي ،

وهو يشمل القسمين الأخيرين ، فيلزم أن يكون قسم الشيء قسيما له ، وبالعكس .

الثامن أن النبوة ليست على صرافة اللغة قال تعالى : «أُولَئِكَ الَّذِيْنَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ فَإِنْ يَكْفُرْ بِهَا هَؤُلاَءِ فَقَدْ وَكَّلْنَا بِهَا قَوْماً لَيْسُوْا بِهَا بِكَافِرِيْنَ» ، وقال تعالى : «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوْحاً وَإِبْرَاهِيْمَ وَجَعَلْنَا فِيْ ذُرِّيَّتِهِمَا النُّبُوَّةَ وَالْكِتَابَ» الآية ، وقال تعالى : «مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُوْلَ لِلنَّاسِ كُوْنُوْا عِبَاداً لِيْ مِنْ دُوْنِ اللّهِ» الآية ، وقال تعالى : «وَلَقَدْ آتَيْنَا بَنِيْ إِسْرَائِيْلَ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ» الآية وما المراد بالنبوة في هذه الآيات وأمثالها إلا معناها المعهود في الشرائع لا الإنباء اللغوي . وقال رسول الله ﷺ : «رُؤْيَا الْمُؤْمِنِ جُزْءٌ مِنْ سِتَّةٍ وَأَرْبَعِيْنَ جُزْءاً مِنَ النُّبُوَّةِ» وقال ﷺ : «لَمْ يَبْقَ مِنَ النُّبُوَّةِ إِلاَّ الْمُبَشِّرَاتُ» الحديث ، وقال ﷺ : «قَدِ انْقَطَعَتِ النُّبُوَّةُ» . ولم يرد ﷺ بالنبوة في هذه الأحاديث وأشباهها النبوة التي على صرافة اللغة بزعم هذا القائل .

التاسع أن قوله تعالى : «قَدْ نَبَّأَنَا اللّهُ مِنْ أَخْبَارِكُمْ» . ليس فيه كلمة نبأ من النبوة ، بل هي من النبأ ، وكون النبوة من النبأ - لو سلم - لايستلزم أن يكون نبأ منها فالتفريع كما ترى .

العاشر أن كلام صاحب القاموس الذي ذكرناه في أول الأمر يدل على أن النبوة ليست على ما رامه من جعلها على صرافة اللغة ، فإنه قد قال : والنبي المخبر عن الله تعالى وترك الهمز المختار ج أنبياء ونبئاء وأنباء والنبيون والاسم النبوة اهـ .

الحادي عشر أن النبي قد يستعمل في المعنى غير المعهود في الشرائع كما قال صاحب القاموس : والنبي الطريق الواضح والمكان المرتفع المحدودب كالنابي ومنه لاتصلوا على النبي اهـ فتدبر وفقنا الله وإياك لاتباع سبيل النبي صلى وسلم عليه الله الولي للمؤمنين والمؤمنات الفقير منهم والغني .

٦٣- **قال** : والصلصلة قيل : هو صوت الملك بالوحي . وقيل : هو صوت

حفيف أجنحة الملك وعليه اعتمد الحافظ اهـ (ج ۱ ص ۱۹) .

يقول : عبارة الفتح في هذا المقام هكذا : قيل : والصلصلة المذكورة صوت الملك بالوحي . قال الخطابي : يريد أنه صوت متدارك يسمعه ولايتبينه أول ما يسمعه حتى يفهمه بعد . وقيل : بل هو صوت حفيف أجنحة الملك . انتهى كلام الحافظ ، وليس فيه ما يدل على أن الحافظ اعتمد على أن الصلصلة صوت حفيف أجنحة الملك فضلا عن قصره الاعتماد على هذا ، بل قال الحافظ رحمه الله تعالى في تفسير سورة سبأ شارحا لحديث أبي هريرة رضي الله عنه : قوله : (كأنه) أي القول المسموع (سلسلة على صفوان) هو مثل قوله في بدء الوحي : صلصلة كصلصلة الجرس . وهو صوت الملك بالوحي انتهى ، وليس في بدء الوحي لفظ : صلصلة كصلصلة الجرس . بل فيه لفظ : أحيانا يأتيني مثل صلصلة الجرس . وقال الحافظ نفسه هناك : وفي رواية مسلم في مثل صلصلة الجرس . ولم يذكر هذا اللفظ هنالك ، ولم ينسبه هنا إلى أحد من أئمة هذا الشان ، فتدبر .

٦٤ - **قال** : وما ألطف ما قال الشيخ الأكبر أن صوت الباري تعالى جل ذكره يسمع من كل جهة ، ولاتتعين له جهة . وصوت الصلصلة أيضا كذلك فوجه الشبه حينئذ مجيئه من جميع الجوانب ومن جميع الجهات . ونقل أن موسى عليه السلام كان يسمع كلامه تعالى على الطور من كل جهة . ولذا أقول : إن الصلصلة هو صوت الباري تعالى على خلاف ما اختاره الشارحون اهـ (ج ۱ ص ۱۹ - ۲۰) .

يقول : فيه خلل أما أولا فلأن سماع صوت الباري جل شأنه من كل جهة وجانب لم يثبت بدليل ، ومجرد قول ابن عربي لاينهض دليلا ، وما نقل أن موسى عليه السلام كان يسمع الخ فلم يذكر سنده حتى يعرف حاله .

فائدة

إن صاحب الفيض قد لقب ابن عربي بالشيخ الأكبر ، ولقبه هذا مشهور عند الصوفية ، وهو في الواقع شيخ أكبر لمن كان على طريقته في الانحراف عن الحق ، ولذا لقبه بعض أهل العلم بالشيخ الأكفر .

وأما ثانيا فلأن الصلصلة لاتسمع من كل جانب في وقت واحد بالنسبة إلى سامع واحد ، وأما بالنسبة إلى عدة سامعين يكونون في جوانب فكل صوت يسمع من كل جهة .

وأما ثالثا فلأن الوحي كان يأتيه ﷺ من جانب السماء ، لا من جميع الجوانب والجهات ، وهذا ظاهر .

وأما رابعا فلأن بناء هذا على كون المراد بالآتي في قوله ﷺ : أحيانا يأتيني . هو صوت الباري وهو بعد في خفاء .

وأما خامسا فلأنه لو سلم أن صوت الباري تعالى يسمع من كل جانب ومن جميع الجهات فليس هذا دليلا لكون المراد بالصلصلة صوت الباري تعالى كما يدل عليه قوله : ولذا أقول : إن الصلصلة هو صوت الباري تعالى الخ .

وأما سادسا فلأن الصلصلة قد أضيفت في الحديث إلى الجرس ، فهي صوت الجرس ، لا صوت الباري تعالى .

وأما سابعا فلأن الصلصلة قد شبه بها الوحي ، فلاتكون صوت الباري تعالى إلا أن يقال : إنه أراد بالصلصلة صوت الوحي إطلاقا للمشبه به على المشبه كما يكون في الاستعارة ، فلا ورود لهذين الأخيرين لكن يرد حينئذ ما ذكرنا في الوجه الرابع .

٦٥- **قال** : واعلم أن ههنا مطلبان : الأول ثبوت الصوت للباري تعالى ولا تردد لي في ثبوته ولكن لا كأصوات المخلوقين سبحانه وتعالى . واختاره البخاري

أيضا في آخر كتابه. والثاني أن تلك الصلصلة هل هي صوت الباري عز اسمه أم لا؟ وأختار فيه من عند نفسي أنها صوت الباري تعالى والله تعالى أعلم بحقيقة الحال والسر فيه أن ذلك الصوت ثابت في ثلاثة مواضع : عند صدوره من الحضرة الربوبية وعند تلقي الملك ، وعند إلقائه على النبي ، فمبدأه من فوق العرش ومنتهاه إلى النبي وليس مقصورا على هذا الموضع فقط . فينبغي أن لايغفل عنه فإنه يتحدس منه أنه شيء واحد من هناك إلى ههنا . ويستفاد من كلامهم أنهم قصروا ذلك الصوت على الموضع الأخير فقط ، فحكموا عليه أنه صوت أجنحة الملائكة . وفي حديث نواس بن سمعان عند الطبراني وأخرجه الحافظ في باب قول الله عز وجل (ولاتنفع الشفاعة) تحت حديث أبي هريرة ما نصه : (أخذت أهل السموات منه رعدة خوفا من الله وخروا سجدا فيكون أول من يرفع رأسه جبرائيل فيكلمه الله بما أراد) اهـ (ج ١ ص ٢٠) .

يقول : إن في هذا نظرا أيضا من وجوه شتى الأول أن المطلب الأول مبني على أن يكون المراد بما كان يأتيه ﷺ مثل صلصلة الجرس صوت الباري تعالى ، ولم يثبت هذا بعد ، فليس ههنا مطلبان ، بل مطلب واحد ، وهو أن ما كان يأتيه ﷺ مثل صلصلة الجرس هو صوت الباري جل اسمه أم لا ؟ ولك أن تقول : إنه أراد ههنا بقوله : ههنا . المقام والموضع ولم يرد به ما يثبته هذا الحديث .

الثاني أن في قوله : إن تلك الصلصلة الخ ما قد مر في الوجه السادس والسابع من الوجوه التي ذكرناها ناقدين على قوله : وما ألطف ما قال الشيخ الأكبر الخ .

الثالث أن قوله : وأختار فيه من عند نفسي أنها صوت الباري تعالى اهـ في الواقع اختيار من عند نفسه ، لا اختيار من عند نفس الدليل .

الرابع أن قوله : فمبدأه من فوق العرش ومنتهاه إلى النبي وليس مقصورا على هذا الموضع فقط اهـ يدل على أن صوت الباري تعالى بعينه كان يصل إلى النبي ﷺ

إما امتدادا بلا واسطة أو حكاية بواسطة الملك كحكاية الآلات المعروفة اليوم أصوات الصائتين مثل الفونوغراف ، ولم يأت عليه بدليل .

الخامس أن حديث نواس بن سمعان لايدل على أن ما كان يأتي النبي ﷺ مثل صلصلة الجرس هو صوت الباري تعالى كما لايخفى .

السادس أن حديثه لايثبت أيضا أن الصوت الذي صدر من الحضرة الالهية وتلقاه الملك ، والصوت الذي وصل إلى النبي ﷺ صوت واحد فقوله : فينبغي أن لايغفل عنه فإنه يتحدس منه أنه شيء واحد من هناك إلى ههنا اهـ كما ترى ، فليس حديث النواس مثبتا لما ادعاه واختاره من عند نفسه .

السابع أن حديث نواس بن سمعان هذا نقله الحافظ في باب : «حتى إذا فزع عن قلوبهم قالوا ما ذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلي الكبير» . تحت حديث أبي هريرة وهاك نصه بلفظه : قوله : (إذا قضى الله الأمر في السماء) في حديث النواس بن سمعان عند الطبراني مرفوعا : إذا تكلم الله بالوحي أخذت السماء رجفة شديدة من خوف الله فإذا سمع أهل السماء بذلك صعقوا وخروا سجدا ، فيكون أولهم يرفع رأسه جبريل فيكلمه الله من وحيه بما أراد ، فينتهي به على الملائكة كلما مر بسماء سأله أهله ماذا قال ربنا ؟ قال الحق فينتهي به حيث أمر اهـ .

تنبيه

اعلم أنا لاننكر ثبوت صوت الباري تعالى ، ولا وصوله بعينه إلى النبي ﷺ في وقت من الأوقات ، بل إنما نستبعد أن يكون ما اختاره من عند نفسه شرحا لحديث الصلصلة ، ولاسيما إذ لم يأت عليه بدليل ، وقد تقدم أن الحافظ رحمه الله تعالى قال فيما كان يأتيه ﷺ مثل صلصلة الجرس : هو صوت الملك بالوحي . وهو ظاهر حديث نواس بن سمعان ، فتفكر ، وعلى التدبر فتصبر .

٦٦- **قال** : ثم إن هذا الصوت هل يبلغ إلى النبي بعينه كما يبلغ إلى أهل السموات أو يتلقاه الملك ويحفظه كما تحفظ الأصوات في الألواح المعروفة اليوم (ما يسمى بالفونوغراف) فأمر يدور النظر فيه ، ولم يتعرض إليه الحديث . فلذا اكتفيت بقدر ما أثبته الحديث ، وكففت عما سكت عنه الحديث اهـ (ج ١ ص ٢٠) .

يقول : إن سلم أن الوحي الذي كان يأتي رسول الله ﷺ مثل صلصلة الجرس هو صوت الباري تعالى فالظاهر أنه يأتيه بعينه بلا توسط ملك . على أن الحديث لايثبت به أن مثل الصلصلة صوت الباري تعالى . ومعلوم أن الحديث ليس فيه تعرض لأن يكون مثل الصلصلة صوته تعالى ، فكان ينبغي له الكف عن القول بأنه صوت الباري تعالى عملا بموجب قوله : فلذا اكتفيت بقدر ما أثبته الحديث ، وكففت عما سكت عنه الحديث اهـ ثم لا دليل في الكتاب ولا في السنة على أن حفظ الملك للوحي وكلام الله تعالى كحفظ الألواح والأشرطة المعروفة اليوم للأصوات .

٦٧- **قال** : (وهو أشده علي) ولما كان في هذا النوع تسخير لباطنه وانسلاخ عن بعض أوصافه كان شديدا من سائر أنواعه ، وإن كان الوحي كله شديدا ، وهو إشارة إلى النوع الأول اهـ (ج ١ ص ٢٠ - ٢١) .

يقول : والنوع الأول الذي قوله ﷺ : أحيانا يأتيني مثل صلصلة الجرس الخ إشارة إليه قد بينه صاحب الفيض عينه قبل بقوله : واعلم أولا أن الوحي على ثلاثة أنحاء الأول أن يسخر باطن الموحى إليه إلى عالم القدس ثم يلقى في باطنه فلا توسط للملك في هذا النوع اهـ (ج ١ ص ١٤) وإذا كان قوله ﷺ : أحيانا يأتيني مثل صلصلة الجرس الخ عنده إشارة إلى النوع الأول الذي يسخر فيه باطن الموحى إليه إلى عالم القدس ثم يلقى في باطنه ولا توسط للملك فيه ، فلا معنى لقوله : والثاني أن تلك الصلصلة هل هي صوت الباري عز اسمه أم لا ؟ وأختار فيه من عند

نفسي أنها صوت الباري تعالى اهـ فإن الصوت يسمع بالأذن ولايلقى في الباطن وأيضا لا حاجة في سماع الصوت إلى تسخير الباطن . ولا وجه لقوله : أو يتلقاه الملك ويحفظه الخ فإن هذا توسط للملك ، وقد صرح بأنه لا توسط للملك في النوع الأول ففي كلامه تناقض شديد ، وفي أقواله تعارض مديد ، ولعل سببه القذف بالغيب من مكان بعيد .

٦٨- **قال** : (وقد وعيت عنه ما قال) إنما جاء بصيغة الماضي إشارة إلى مزيد التثبت فيه ، ودفعاً لما قد يختلج من أنه إذا كان مثل الصلصلة فلعله لايفهم معناه أو يتعسر فهمه ، فأزاحه أنه كان يعيه ويحفظه بدون تردد ، وإنما التشبيه لمعنى آخر اهـ (ج ١ ص ٢١) .

يقول : وفيه أن الذي قد يختلج هو عدم الفهم أو تعسر الفهم ، والذي يزيحه بزعمه هو الوعي والحفظ بدون تردد ، وأنت تعلم أن الوعي والحفظ بدون تردد لايدفع اختلاج عدم الفهم أو تعسره إلا أن يقال : إن الوعي والحفظ لايكونان بدون الفهم فيندفع ما قيل من أن المحدثين كانوا حفاظا للحديث بلا مرية لكن لا فهم لهم به ، ووجه الاندفاع أن تسليم حفظ الحديث تسليم لفهمه أيضا على هذا التقدير فتأمل .

٦٩- **قال** : وإنما لم يذكر الثالث لندرته ، وكونه مخصوصاً في الإسراء اهـ (ج ١ ص ٢١) .

يقول : إن الصحيح : وإنما لم يذكر الثاني لندرته الخ كما يظهر من السياق والسباق ثم الثاني مذكور في الحديث حسب شرحه له فإن المراد بمثل صلصلة الجرس عنده هو صوت الباري ، والثاني ذكره بقوله : الثاني ما يكون فيه دخل لحواس الموحى إليه ، فسمع فيه الصوت ، وهو صوت الباري تعالى الخ فحصحص مما تقدم أن قوله ﷺ : أحيانا يأتيني مثل صلصلة الجرس . إشارة إلى

النوع الأول لو كان مبنيا على تسخير باطنه ﷺ إلى عالم القدس ، وإلقاء الوحي في باطنه بدون توسط ملك ، وإلى النوع الثاني لو كان المراد بمثل الصلصلة صوت الباري تعالى وإلى أحد نحوي النوع الثالث لو كان المراد به صوت الملك مع تسخير الملك باطن النبي ﷺ ، فقصر قوله ﷺ هذا على الإشارة إلى النوع الأول كما ترى . على أن تفصيله لأنواع الوحي الثلاثة بما فصلها به لايخلو عن نظر ، وكذا كون الثاني مخصوصا في الإسراء ليس مبرهنا عليه ، فتدبر .

٧٠- **قال** : (وأحيانا يتمثل) الخ إشارة إلى النوع الثالث اهـ (ج ١ ص ٢١) .

يقول : إن قوله ﷺ : وأحيانا يتمثل الخ ليس إشارة إلى النوع الثالث مطلقا ، بل إلى ثاني نحويه فقط كما يظهر من ملاحظة النوع الثالث الذي ذكره بقوله : والثالث أن يجيء الملك وهو على نحوين الأول أن يسخر الملك باطن النبي والثاني أن يتمثل بنفسه في صورة البشر كقوله تعالى : « فتمثل لها بشرا سويا » اهـ (ج ١ ص ١٤ - ١٥) .

٧١- **قال** : (فأعي ما يقول) وقوله : (وعيت) يدل الثاني على الفهم مع الصوت والأول على الفهم بعده كما هو الطريق المعروف عند مخاطبة رجل برجل ، والفرق ما أشرنا إليه اهـ (ج ١ ص ٢١) .

يقول : فيه نظر جلي وخفي أما النظر الجلي فهو أن في الحديث ذكر الوعي ، لا الفهم وأما الخفي فهو أن الثاني - أي قوله : وعيت - إنما يدل على الحفظ قبل الفصم ، والأول - أي قوله : فأعي ما يقول - إنما يدل على الحفظ حال المكالمة . فإن قيل : إن المراد بالثاني قوله : فأعي ما يقول . وبالأول قوله : وعيت . قلت : دلالة الثاني والأول على ما قال على هذا التقدير أيضا لاتخلو عن تعسف .

وما قال الحافظ ههنا هو الأولى والأصوب ، وهاك نصه بلفظه : قوله : (فأعي ما يقول) زاد أبو عوانة في صحيحه : وهو أهونه علي . وقد وقع التغاير في الحالتين

حيث قال في الأول : وقد وعيت . بلفظ الماضي ، وهنا : فأعي . بلفظ الاستقبال لأن الوعي حصل في الأول قبل الفصم ، وفي الثاني حصل حال المكالمة ، أو أنه كان في الأول قد تلبس بالصفات الملكية ، فإذا عاد إلى حالته الجبلية كان حافظا لما قيل له ، فعبر عنه بالماضي بخلاف الثاني فإنه على حالته المعهودة اهـ .

الحديث الثالث

٧٢- **قال** : (الرؤيا) قد كنت حققت في سالف من الزمان أن الرؤيا ليست بنوم ولا يقظة ، بل هي حالة متوسطة بينهما الخ (ج ١ ص ٢١ - ٢٢) .

يقول : فيه أن الرؤيا ليست بحالة متوسطة بين النوم واليقظة كما أنها ليست بنوم ولا يقظة ، بل هي ما يراه الإنسان في الحالة المتوسطة . هذا وقد صرح ابن خلدون في مقدمة تاريخه المشهورة أن الرؤيا لاترى في حالة النوم ، ولا في حالة اليقظة ، وإنما ترى في الحالة المتوسطة بين النوم واليقظة ، والتفصيل هناك ، فراجع إلى مقدمة ابن خلدون .

اجتهاد النبي ﷺ

٧٣- **قال** : واعلم أن النبي ينتظر الوحي في الأمور كلها ، فإذا لم ينزل عليه ، ودعت له حاجة اجتهد ، ثم لايترك على الخطأ لو وقع فيه ، ولايستقر عليه حتى الموت قط ، وهو تأويل قوله تعالى : «ما أرسلنا من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته . . . . . الخ» وسنعود إلى تفسيره إن شاء الله تعالى . وما ذكره المفسرون من القصص ههنا فكلها باطلة . وقول إبراهيم عليه الصلاة والسلام (هذا ربي) من هذا القبيل عندي . والناس ذكروا عنه وجوها من رطب ويابس ، وما نلقي عليك الآن هو أنه لم يكن هناك شيء في الخارج ، بل السلسلة كلها حكاية عن انتقالاته التدريجية الفكرية ، حتى انتهى إلى العلم الحقيقي . ولم يكن لهذا

المعنى لفظ يؤدي مؤداه فسبق الوهم من مجرد التعبير إلى ما سبق ، وكان المراد منه هو التدرج ، ولذا كرر قوله : هذا ربي . ثلاث مرات . معناه : أنه اجتهد في أنه ربه أم لا ؟ ثم اجتهد واجتهد حتى تبين له أن من كان محطا للتحولات ، ومحلا للتغيرات ، وآفلا بعد كونه طالعا ، ومظلما إثر كونه مضيئا ومستضيئا لاتليق به الألوهية ، فتبرأ منه حنيفا مسلما ، ولفظ الاجتهاد حادث ، والتدرج لم يكن في الخارج بلفظ ، ولكنه نية على نحو التقادير الخ (ج ١ ص ٢٢ - ٢٣) .

يقول : يأتي الكلام على هاتين المسألتين في موضعهما ، ونبين هناك حال تحقيق صاحب الفيض هذا أيضا إن شاء الله تعالى .

الرؤيا الصالحة

٧٤- **قال** : (الرؤيا الصالحة في النوم) وعند المصنف في التعبير (الرؤيا الصادقة) وبينهما فرق ظاهر ، فإن رؤيا الأنبياء لاتكون إلا صادقة . وقد تكون غير نافعة كرؤياه ﷺ في أحد اهـ (ج ١ ص ٢٣) .

أقول : وهذا التعبير ليس بصحيح ، بل الصحيح من التعبير أن رؤياه قد تكون منذرة كما تكون مبشرة ، وفي الإنذار أيضا نفع .

يقول : إن الصادقة بإزاء الكاذبة كما أن الصالحة بإزاء السيئة ، فبين الرؤيا الصالحة والصادقة عموم وخصوص من وجه إلا أن رؤيا الأنبياء عليهم الصلاة والسلام لاتكون إلا صالحة وصادقة ونافعة غير سيئة ولا كاذبة ولا ضارة ، فتنبه ولاتكن من الفئة التي هي على الخطأ قارة .

ولايبعد أن يقال : إن المراد بالرؤيا الصالحة في الحديث هي الرؤيا الصادقة ، ويدل عليه قول عائشة رضي الله عنها بعد : فكان لايرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح . وقد وقع في هذا الحديث لفظ الصادقة مكان الصالحة قال الحافظ رحمه

الله تعالى : (والرؤيا الصالحة) وقع في رواية معمر ويونس عند المصنف في التفسير الصادقة ، وهي التي ليس فيها ضغث اهـ وظاهر كلام الحافظ أن الصالحة والصادقة ههنا بمعنى واحد .

٧٥- قال : وفيه أيضا : أن جده عبد المطلب كان يخلو به أيضا ، وكان على الفطرة ، ويمكن أن يكون على الحنيفية ، وتنقل من كلماته ما يدل على إقراره بالقيامة وأخلاقه الحسنة ، وكان أخبر بنبوته صلى الله عليه وسلم بأن ابنه هذا يكون له شأن من الشرق إلى الغرب ، وعلى هذا أمكن أن يكون ناجيا إلا أن يثبت عنه الشرك ، وعبادة الأوصنام اهـ (ج ١ ص ٢٤) .

أقول : وهذا – أي احتمال عدم ثبوت الشرك وعبادة الأصنام عنه ، وغيره مما ذكر – خلاف ما نقل عنهم .

يقول : ومما يدل على أن عبد المطلب كان مشركا غير موحد ما رواه البخاري في باب إنك لاتهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء . من كتاب التفسير عن الزهري قال : أخبرني سعيد بن المسيب عن أبيه قال : لما حضرت أبا طالب الوفاة جاءه رسول الله ﷺ ، فوجد عنده أبا جهل وعبد الله بن أبي أمية بن المغيرة فقال : أي عم قل لا إله إلا الله كلمة أحاج لك بها عند الله . فقال أبو جهل وعبد الله بن أبي أمية : أترغب عن ملة عبدالمطلب ؟ فلم يزل رسول الله ﷺ يعرضها عليه ، ويعيدانه بتلك المقالة ، حتى قال أبوطالب آخر ما كلمهم : على ملة عبد المطلب . وأبى أن يقول لا إله إلا الله . قال : قال رسول الله ﷺ : لأستغفرن لك ما لم أنه عنك . فأنزل الله : «مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِيْنَ آمَنُوْا أَنْ يَسْتَغْفِرُوْا لِلْمُشْرِكِيْنَ» . وأنزل الله في أبي طالب قال لرسول الله ﷺ : «إِنَّكَ لَاتَهْدِيْ مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللّٰهَ يَهْدِيْ مَنْ يَشَاءُ» .

٧٦- قال : (اقرأ) ليس من باب التكليف ، بل من باب التلقين والتلقي لما يقوله كما إذ يحضر الصبي قبل المعلم وكتابه معه ، فيقول له أستاذه : اقرأ . لايريد

بذلك تكليفه بالقراءة ، ولكنه يكون تلقينا له أن اقرأ كما أقرأ لك الآن اهـ (ج ١ ص٢٤) .

أقول : إن هذا – أي قول الأستاذ لتلميذه : اقرأ – أمر تكليف إلا أنه تكليف بما يقرأه الأستاذ ويلقنه بعد بخلاف ما نحن فيه من قول جبريل عليه السلام فإنه قال : اقرأ . يلقنه هذه الكلمة أي قل : اقرأ . وليس معناه اقرأ كما أقرأ بعده من قوله : اقرأ باسم ربك الذي خلق .

يقول : قال الحافظ رحمه الله تعالى : قوله : اقرأ . يحتمل أن يكون هذا الأمر لمجرد التنبيه والتيقظ لما سيلقى عليه ، ويحتمل أن يكون على بابه من الطلب ، فيستدل به على تكليف ما لايطاق في الحال وإن قدر عليه بعد ذلك ، ويحتمل أن تكون صيغة الأمر محذوفة أي قل : اقرأ . وإن كان الجواب ما أنا بقارئ فعلى ما فهم من ظاهر اللفظ ، وكان السر في حذفها لئلا يتوهم أن لفظ قل من القرآن اهـ .

٧٧- **قال المحشي** ناصرا لشيخه : يؤيده ما عند الحافظ في التفسير رواية قال : آتاني جبريل نمطا من ديباج فيه كتاب فقال اقرأ فقلت : ما أنا بقارئ . قال السهيلي : قال بعض المفسرين : إن قوله : الم ذلك الكتاب الخ فيه إشارة إلى الكتاب الذي جاء به جبريل حيث قال له اقرأ اهـ (ج ١ ص ٢٤) .

يقول : لا تأييد فيه لما قاله صاحب الفيض إذ ليس فيه أن جبريل قال له اقرأ هذا الكتاب كما أقرأه بعد . مع أن هذا القول – لو ثبت – ليس من باب التلقين في شيء كما صرح به شيخنا – حفظه الله تعالى – على أن الرواية التي فيها ذكر إتيان جبريل عليه السلام بنمط من ديباج فيه كتاب مرسلة كما صرح به الحافظ حيث قال: قوله : ما أنا بقارئ . وقع عند ابن إسحاق في مرسل عبيد بن عمير أن النبي ﷺ قال : أتاني جبريل بنمط من ديباج فيه كتاب قال اقرأ . قلت : ما أنا بقارئ . قال السهيلي : قال بعض المفسرين : إن قوله : الم ذلك الكتاب لا ريب فيه .

إشارة إلى الكتاب الذي جاء به جبريل حيث قال له اقرأ . انتهى بلفظه .

ومنه يعلم ضعف قول بعض المفسرين هذا ، فإن مبناه على مجيء جبريل عليه السلام إلى النبي ﷺ بنمط من ديباج فيه كتاب ، ولم يثبت ذلك إلا أن يقال : إن هذا المفسر يقول بحجية المرسل ولو لم يعرف من عادة الراوي الذي أرسله الإرسال عن الثقات ، ويكون قوله هذا خلاف ما اتفقوا عليه في رد المرسل الذي لايكون راويه معروفا بالإرسال عن الثقات لكن لابد له حينئذ أن يأتي بنقل يدل على أن ذلك في قوله تعالى : ذلك الكتاب لا ريب فيه . إشارة إلى الكتاب الذي جاء به جبريل عليه السلام في غار حراء ، ودونه خرط القتاد .

٧٨- **قال** : قيل : (ما) في المرة الأولى نافية أي لست بقارئ ، وفي البواقي استفهامية أي أي شيء أقرأ ؟ والأرجح عندي أنها كلها نافية اهـ (ج ١ ص ٢٤) .

أقول : وكلمة ما في المرات الثلاث إما نافية ، وإما في المرتين الأوليين نافية وفي المرة الثالثة استفهامية إلا أن التركيب الأول للامتناع والثاني للاعتذار .

يقول : إن روعي جانب اللفظ فجعل ما نافية أرجح ، وإن روعي جانب المعنى فجعلها استفهامية أولى . وقد ورد في رواية أبي الأسود في مغازيه عن عروة أنه قال: كيف أقرأ ؟ وفي رواية عبيد بن عمير عند ابن إسحاق : ماذا أقرأ ؟ وفي مرسل الزهري في دلائل البيهقي : كيف أقرأ ؟ ذكر هذه الروايات الثلاث الحافظ في الفتح وقال : وكل ذلك يؤيد أنها استفهامية اهـ ولعل في قول شيخنا حفظه الله تعالى : وإما في المرتين الأوليين نافية الخ مراعاة لكلا الجانبين ، وهو الذي اختاره أبو شامة ، وبه يحصل الجمع بين ألفاظ الحديث المختلفة في بادي النظر ، وهو الأوفق للحال ، والأجمع من بين الأقوال ، فتدبر ولاتلتفت إلى قيل وقال .

٧٩- **قال** : وأما اسم الله تعالى فيصلح لبداية جميع الأمور ، وليس له اختصاص بشيء دون شيء اهـ (ج ١ ص ٢٥) .

يقول : إن الشرع قد خصه ببداية الأمور التي لها بال ، ولايليق أن يبدأ الزنا مثلا باسمه تعالى . قال الحافظ رحمه الله تعالى : واختلف القدماء فيما إذا كان الكتاب كله شعرا ، فجاء عن الشعبي منع ذلك ، وعن الزهري قال : مضت السنة أن لايكتب في الشعر بسم الله الرحمن الرحيم . وعن سعيد بن جبير جواز ذلك وتابعه على ذلك الجمهور ، وقال الخطيب : هو المختار اهـ وأنت تعلم أن المشركين لايجيزون أن يبدأ واحد منهم كل عمل من أعماله صالحا كان أو سيئا في زعمهم باسم من يعبدونه ويدعونه من دون الله تعالى فتأمل حق التأمل .

الكلام في أولى السور نزولا

٨٠- **قال** : ومنها أنه اجتهاد من جابر وليس مرفوعا ، وهو الأصوب عندي . والتوفيق عسير جدا اهـ (ج ١ ص ٢٥) .

يقول : ووجه العسر أنه وقع في رواية علي بن المبارك وحرب بن شداد عن يحيى بن أبي كثير عند المصنف في التفسير أن أبا سلمة راجع جابرا بعد سؤاله عنه عن أول ما نزل وجوابه له بأنه (ياأيها المدثر) بقوله : فقلت : أنبئت أنه اقرأ باسم ربك الذي خلق . فقال : لا أخبرك إلا بما قال رسول الله ﷺ . الحديث ، وهو يشعر بأن جابرا رضي الله تعالى عنه لم يجتهد في قوله بأن أول ما نزل (ياأيها المدثر) من عند نفسه ، بل نقل فيه خبرا عن رسول الله ﷺ ، ومن ثم لم يختر هذا الجواب الحافظ رحمه الله تعالى ، بل سلك مسلك التوفيق والترجيح حيث قال في بدء الوحي شارحا لحديث جابر هذا من طريق الزهري ما نصه بلفظه : ودل قوله : عن فترة الوحي . وقوله : الملك الذي جاءني بحراء . على تأخر نزول سورة المدثر عن اقرأ ولما خلت رواية يحيى بن أبي كثير الآتية في التفسير عن أبي سلمة عن جابر عن هاتين الجملتين أشكل الأمر ، فجزم من جزم بأن ياأيها المدثر أول ما نزل ، ورواية

الزهري هذه الصحيحة ترفع هذا الإشكال اهـ .

وقال الحافظ في التفسير : وتقدم هنالك - أي في بدء الوحي - أن رواية الزهري عن أبي سلمة عن جابر تدل على أن المراد بالأولية في قوله أول ما نزل سورة المدثر أولية مخصوصة بما بعد فترة الوحي ، أو مخصوصة بالأمر بالإنذار ، لا أن المراد بها أولية مطلقة ، فكأن من قال : «أول ما نزل اقرأ» أراد أولية مطلقة ، ومن قال : «إنها المدثر» أراد بقيد التصريح بالإرسال اهـ .

وقال الحافظ أيضا : والمشكل من رواية يحيى بن أبي كثير قوله : جاورت بحراء شهرا ، فلما قضيت جواري نزلت فاستبطنت الوادي ، فنوديت إلى أن قال : فرفعت رأسي فإذا هو على العرش في الهواء يعني جبريل ، فأتيت خديجة فقلت : دثروني . ويزيل الإشكال أحد أمرين إما أن يكون سقط على يحيى بن أبي كثير وشيخه من القصة مجيء جبريل بحراء باقرأ باسم ربك ، وسائر ما ذكرته عائشة ، وإما أن يكون جاور ﷺ بحراء شهرا آخر ، فقد تقدم أن مرسل عبيد بن عمير عند البيهقي أنه كان يجاور في كل سنة شهرا وهو رمضان ، وكان ذلك في مدة فترة الوحي ، فعاد إليه جبريل بعد انقضاء جواره اهـ .

ويدل على أن الجوار بحراء كان له عادة مستمرة حديث عائشة أيضا فإن فيه : وكان يخلو بغار حراء فيتحنث فيه وهو التعبد الليالي ذوات العدد قبل أن ينزع إلى أهله ، ويتزود لذلك ، ثم يرجع إلى خديجة ، فيتزود لمثلها حتى جاءه الحق وهو في غار حراء اهـ .

وكأن البخاري مال إلى ما ذكره الحافظ ، فإنه قد روى حديث جابر من طريق الزهري عن أبي سلمة عنه بعد حديث عائشة من غير فصل في بدء الوحي ، وفي التفسير أيضا ، ولا شك أن هذا جيد لولا مراجعة يحيى مع أبي سلمة وأبي سلمة مع جابر إلا أن يقال : إن يحيى بن أبي كثير أو شيخه روى الحديث بالمعنى فأخطأ

أصل السياق ، وهو الذي أتي به الزهري ، وفيه بعد لايخفى ، ويحتمل أن يكون صنيع البخاري الذي ذكرنا قبل إشارة إلى هذا أيضا ، فتبين وجه قول صاحب الفيض : والتوفيق عسير جدا . ثم هو وإن كان عسيرا أولى من نسبة الخطأ إلى جابر رضي الله تعالى عنه ، ولاسيما إذا كان الزهري قد روى عنه بإسناد متصل ما يدل على نزول المدثر بعد فترة الوحي ، وعلى أن جبريل كان لقيه ﷺ قبل بحراء أيضا ، فتدبر فإن هذا دقيق ، وللتوفيق رفيق ، وبالقبول حقيق .

٨١- **قال** : والقول الثالث الفاتحة ، وله مرسل عند البيهقي قال البيهقي : إن كان محفوظا فيحتمل أن يكون خبرا عن نزولها بعد ما نزلت عليه اقرأ والمدثر . والجواب أن يلتزم بتعدد نزولها فلعلها نزلت أولا بغير صفة القرآنية ، ونزلت أخرى بصفتها اهـ (ج ١ ص ٢٥) .

يقول : لم يأت بدليل على تعدد نزول الفاتحة ، ثم لو سلم التعدد فما الدليل على أنها نزلت أولا بغير صفة القرآنية وثانيا بصفتها ؟ وما المانع من عكس هذا ؟ أو نزولها في المرتين بصفة القرآنية ؟ وقوله : فلعلها الخ بكلمة الشك والترجي يرشدنا إلى ضعف ما ذكره في هذا القول .

فالجواب الصحيح ما أشار إليه البيهقي بقوله : إن كان محفوظا . من أنه غير محفوظ وثابت ، واختاره الحافظ حيث قال : ولو صح ما أخرجه الطبري من حديث ابن عباس أن جبريل أمر النبي ﷺ بالاستعاذة والبسملة قبل قوله : «اقرأ» لكان أولى في الاحتجاج لكن في سنده ضعف وانقطاع ، وكذا حديث أبي ميسرة أن أول ما أمر به جبريل قال له : قل بسم الله الرحمن الرحيم ، الحمد لله رب العلمين . هو مرسل وإن كان رجاله ثقات ، والمحفوظ أن أول ما نزل اقرأ باسم ربك ، وأن نزول الفاتحة كان بعد ذلك اهـ .

٨٢- **قال المحشي** : وقد راجعت ألفاظه فهي تأبى عن تأويل البيهقي كل الإباء

قال شيخنا : وهكذا روي عن أبي هريرة مرفوعا بإسناد قوي إلا أن المحدثين عللوه وبالجملة ذهب بعضهم إلى أوليتها أيضا اهـ (ج ١ ص ٢٥) .

يقول : حديث أولية نزول الفاتحة نقله السيوطي في الإتقان بلفظ : عن أبي ميسرة عمرو بن شرحبيل أن رسول الله ﷺ قال لخديجة : إني إذا خلوت وحدي سمعت نداء فقد والله خشيت أن يكون هذا أمرا . فقالت : معاذ الله ما كان الله ليفعل بك فوالله إنك لتؤدي الأمانة ، وتصل الرحم ، وتصدق الحديث . فلما دخل أبو بكر ذكرت خديجة حديثه له وقالت : اذهب مع محمد إلى ورقة . فانطلقا فقصا عليه فقال : إذا خلوت وحدي سمعت نداء خلفي يا محمد ! يا محمد ! فأنطلق هاربا في الأفق . فقال : لاتفعل إذا أتاك فاثبت حتى تسمع ما يقول ، ثم ائتني ، فأخبرني . فلما خلا ناداه يامحمد قل بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العلمين . حتى بلغ ولا الضالين . الحديث وليس فيه لفظ واحد يأبى تأويل البيهقي أدنى إباء فضلا عن كل الإباء .

وأما سماع النداء في الخلوة فقد وقع له ﷺ عند اختتام الفترة ، فللمصنف في التعبير : وفتر الوحي فترة حتى حزن النبي ﷺ فيما بلغنا حزنا غدا منه مرارا كي يتردى من رؤوس شواهق الجبال ، فكلما أوفى بذروة جبل لكي يلقي منه نفسه تبدى له جبريل فقال : يامحمد ! إنك رسول الله حقا الحديث .

وقال الحافظ : قوله فيها : (فإذا طالت عليه فترة الوحي) قد يتمسك به من يصحح مرسل الشعبي في أن مدة الفترة كانت سنتين ونصفا كما نقلته في أول بدء الوحي ، ولكن يعارضه ما أخرجه ابن سعد من حديث ابن عباس بنحو هذا البلاغ الذي ذكره الزهري ولفظه : مكث أياما بعد مجيء الوحي لايرى جبريل ، فحزن حزنا شديدا حتى كاد يغدو إلى ثبير مرة ، وإلى حراء أخرى يريد أن يلقي نفسه ، فبينا هو كذلك عامدا لبعض تلك الجبال إذ سمع صوتا فوقف فزعا ، ثم رفع

رأسه، فإذا جبريل على كرسي بين السماء والأرض متربعا يقول : يامحمد أنت رسول الله حقا وأنا جبريل . فانصرف وقد أقر الله عينه ، وانبسط جأشه ، ثم تتابع الوحي اهـ .

وقد قال الحافظ في التفسير تحت قوله : (زملوني زملوني) : ووقع في مرسل عبيد بن عمير أنه ﷺ خرج فسمع صوتا من السماء يقول : يامحمد أنت رسول الله وأنا جبريل . فوقفت أنظر إليه ، فما أتقدم وما أتأخر ، وجعلت أصرف وجهي في ناحية آفاق السماء ، فلاأنظر إلى ناحية منها إلا رأيته كذلك . وسيأتي في التعبير أن مثل ذلك وقع له عند فترة الوحي ، وهو المعتمد فإن إعلامه بالإرسال وقع بقوله : قم فأنذر اهـ وما أشار إليه بقوله : وسيأتي في التعبير الخ فقد نقلناه قبل .

وكل ذلك يدل على أن رسول الله ﷺ قد سمع النداء عند انقطاع الفترة أيضا . ثم قد روي عن ابن عباس مثل ما روي عن أبي ميسرة مرسلا وقد ذكره الشاه عبدالعزيز المحدث الدهلوي في فتح العزيز ، فإذا نظر إلى حديث ابن عباس الذي أخرجه ابن سعد مع روايته التي نقلها الشاه عبد العزيز قرب تأويل البيهقي قربا جليا .

وأما قصة ورقة في رواية أبي ميسرة فيحتمل أن تكون وقعت له ﷺ في هذه المرة أيضا كما وقعت له قبل الفترة ، ولا بعد فيه . ويحتمل أن تكون اختلطت على الراوي فذكرها بعد الفترة ، وأيا ما كان فلا بعد في تأويل البيهقي ، ولايأباه ألفاظ حديث أبي ميسرة .

ومنه يعلم جواب رواية علي التي اعتمد عليها صاحب المنار في جعل الفاتحة أول ما نزل . على أن أحاديث أبي ميسرة وعلي وابن عباس لاتقاوم الأحاديث التي تدل على أن أول ما نزل اقرأ ، فإن هذه أعلى كعبا من تلك .

وأما حديث أبي هريرة مرفوعا بإسناد قوي إلا أن المحدثين عللوه فلم أقف عليه

حتى الآن ، ولم يسم شيخ المحشي من أخرجه ، وكان للمحشي أن يعتني بتخريجه وقد سألت عنه شيخنا - حفظه الله - فلم يعرفه ، وقال : لعل هذا من أخطاء المحشي رحمه الله تعالى .

٨٣- **قال** : ثم ههنا نكتة نبه عليها الحلبي في سيرته ، وكأنه أراد منها تأييدا لمذهب الحنفية : إن الفاتحة إذا لم تنزل أولا فكيف يكون حال الصلوات عند من جعلوها ركنا اهـ (ج ١ ص ٢٥) .

أقول : يكون حال الصلوات عنده كحال الصلوات عند من نزلت الفرائض ، والشرائط سوى الفاتحة عنده بعد فرضية الصلاة . ويمكن أن يقال : إن الصلاة لم تفرض بعد ، حتى تحتاج إلى الأركان . ثم الفاتحة واجبة على المنفرد والإمام عند الحنفية ، فكيف كان حال صلواتهما .

يقول : الواجب يكون فرضا عند الحنفية في زمن النبي ﷺ ، فإنهم لم يقولوا بالوجوب الأصلي كما قالت به الحنابلة . ومقصود الشيخ أن هذه النكتة لاتجدي فإن من الحنفية من قال : إن أول ما نزل اقرأ . وقد اختاره صاحب الفيض نفسه حيث قال : واعلم أنه اختلف في أول ما نزل من القرآن ، فقيل وهو الصحيح : أنه اقرأ باسم ربك اهـ .

على أن إشكال النكتة إنما يرد إذا قيل : إن الفاتحة إنما نزلت بعد فرضية الصلاة بمدة صلى فيها صلاة ما بصفة الفرضية ، ولم يقل به أحد فيما أعلم . وفيه أنه لا معنى لتخصيص الصلاة بالفريضة لأن الفاتحة ركن النافلة أيضا عند من قال بركنيتها، إلا أن يقال : إن الأهم هو الصلاة الفريضة إذ لا مضايقة في ترك النافلة . وفيه أن ترك النافلة من رأسها أمر ، وبطلانها بترك ركن من الأركان أمر آخر فتدبر ، وبالجملة إن هذه النكتة نكتة في قلبها لعدم التدبر نكتة ، فتأمل أنت فإن التأمل لمركز الإصابة نقطة .

هل البسملة جزء من كل سورة ؟

٨٤- **قال** : ومن رآها مكتوبة بين كل سورتين يحكم ذهنه إلى أنها آية نزلت للفصل بين السور كما ذكر في الكنز اهـ (ج ١ ص ٢٥ - ٢٦) .

يقول : وفي فتح البيان : وقد أخرج أبوداود بإسناد صحيح عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ كان لايعرف فصل السورة ، وفي رواية : انقضاء السورة حتى ينزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم . وأخرجه الحاكم في المستدرك وقال : صحيح على شرط الشيخين .

وأخرج ابن خزيمة في صحيحه عن أم سلمة أن رسول الله ﷺ قرأ البسملة في أول الفاتحة وعدها آية . وفي إسناده عمر بن هارون البلخي ، وفيه ضعف .

وروى نحوه الدارقطني مرفوعا عن أبي هريرة وعنه قال : قال رسول الله ﷺ : إذا قرأتم الحمد لله رب العلمين فاقرأوا بسم الله الرحمن الرحيم فإنها أم القرآن ، وأم الكتاب ، والسبع المثاني ، وبسم الله الرحمن الرحيم إحدى آياتها . ورواه الدارقطني ، وقال : رجال إسناده كلهم ثقات . ورواه البخاري في تاريخه ، وروي موقوفا أيضا .

وأخرج مسلم عن أنس قال : قال رسول الله ﷺ : أنزلت علي آنفا سورة فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم إنا أعطيناك الكوثر الحديث .

قال البيهقي : أحسن ما احتج به أصحابنا في أن البسملة من القرآن ، وأنها من فواتح السور سوى سورة براءة ما روينا في جمع الصحابة كتاب الله عز وجل في المصاحف وأنهم كتبوا فيها البسملة على رأس كل سورة سوى سورة براءة ، فكيف يتوهم متوهم أنهم كتبوا فيها مائة وثلاث عشرة آية ليست من القرآن، وقد علمنا بالروايات الصحيحة عن ابن عباس أنه كان يعد البسملة آية من الفاتحة، ويقول: انتزع الشيطان منهم خير آية في القرآن. رواه الشافعي. انتهى كلام صاحب فتح

البيان .

وقال السيوطي في الإتقان : ويقوي الأول ما أخرجه أحمد وأبوداود والترمذي وابن خزيمة والحاكم والدارقطني وغيرهم عن أم سلمة : أن النبي ﷺ كان يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم . الحمد لله رب العلمين . الرحمن الرحيم . مالك يوم الدين . إياك نعبد وإياك نستعين . إهدنا الصراط المستقيم . صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين . فقطعها آية آية ، وعدها عد الأعراب ، وعد بسم الله الرحمن الرحيم آية ، ولم يعد عليهم .

وأخرج الدارقطني بسند صحيح عن عبد خير قال : سئل علي عن السبع المثاني فقال : الحمد لله رب العلمين . فقيل له : إنما هي ست آيات . فقال : بسم الله الرحمن الرحيم آية . انتهى كلام السيوطي .

وقال الشوكاني في الإرشاد : والحق أنها آية من كل سورة لوجودها في رسم المصاحف ، وذلك هو الركن الأعظم في إثبات القرآنية للقرآن ، ثم الإجماع على ثبوتها خطا في المصحف في أوائل السور ، ولم يخالف في ذلك من لم يثبت كونها قرآنا من القراء وغيرهم ، وبهذا الإجماع حصل الركن الثاني ، وهو النقل مع كونه نقلا إجماعيا بين جميع الطوائف ، وأما الركن الثالث ، وهو موافقتها للوجه الإعرابي والمعنى العربي فذلك ظاهر . إذا تقرر لك هذا علمت أن نفي كونها من القرآن مع تسليم وجودها في الرسم مجرد دعوى غير مقبولة ، وكذلك دعوى كونها آية واحدة أو آية من الفاتحة مع تسليم وجودها في الرسم في أول كل سورة ، فإنها دعوى مجردة عن دليل مقبول تقوم به الحجة . انتهى كلام الشوكاني .

وكون البسملة فاصلة بين كل سورتين لاينفي كونها آية من كل سورة أتت هي في أولها ، ولاينافيه . على أن حديث ابن عباس رضي الله تعالى عنهما بلفظ : كان لايعرف انقضاء السورة حتى ينزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم الخ يدل على تكرر

نزولها في أوائل السور ، وهو بظاهره يستدعي أن تكون آية أو جزءها من سورة نزلت هي في أولها . مع أن الفصل بين سورتين يحصل بالأسماء ، وقد حصل بين الأنفال والبراءة ، وليست بينهما بسم الله الرحمن الرحيم .

وقال صاحب روح المعاني مجيبا عن الحجج الست عشرة التي ذكرها الفخر الرازي لإثبات أن البسملة آية من الفاتحة : أما ما ذكره في الحجة الأولى من حديث أم سلمة بالوجه الذي رواه مخالف لما في البيضاوي المخالف لما في الكتب الحديثية فيجاب عنه بأن أبا مليكة لم يثبت سماعه عن أم سلمة - هكذا قال والصحيح : ابن أبي مليكة ، وسماعه عن أم سلمة رضي الله تعالى عنها ثابت - وبتقديره للمعاصرة يقال : إن هذا اللفظ لم يوجد في المشهور . ولعله نقل بالمعنى لبعض الروايات الآتية على حسب ما يلوح له .

فقد أخرج أبو عبيد وأحمد وأبوداود بلفظ : كان رسول الله ﷺ يقطع قراءته آية آية بسم الله الرحمن الرحيم . الحمد لله رب العلمين . الرحمن الرحيم . مالك يوم الدين .

وابن الأنباري والبيهقي : كان إذا قرأ قطع قراءته آية آية يقول : بسم الله الرحمن الرحيم . ثم يقف ، ثم يقول : الحمد لله رب العلمين . ثم يقف ، ثم يقول : الرحمن الرحيم . ثم يقف ، ثم يقول : مالك يوم الدين .

وابن خزيمة والحاكم بلفظ : أن رسول الله ﷺ قرأ في الصلاة بسم الله الرحمن الرحيم ، فعدها آية ، الحمد لله رب العلمين اثنتين ، الرحمن الرحيم ثلاث آيات ، مالك يوم الدين أربع آيات وقال هكذا إياك نعبد وإياك نستعين وجمع خمس أصابعه .

والدارقطني بلفظ : كان يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم . الحمد لله رب العلمين إلى آخرها قطعها آية آية ، وعدها عد الأعراب ، وعد بسم الله الرحمن الرحيم ،

ولم يعد عليهم .

والرواية الأولى والثانية يمكن أن يقال : عنت بهما بيان كيفية قراءة رسول الله ﷺ لسائر القرآن ، وذكرت بعضا منه على سبيل التمثيل ، ولم تستوعب وليس فيهما سوى إثبات أنها آية ، وهو مسلم لكن من القرآن ، وأما أنها من الفاتحة فلا .

وكذا في الرواية الثالثة إثبات أنه ﷺ كان يقرأها في الصلاة ويعدها آية لوقوفه عليها ، وهو مسلمنا أيضا ، وهي الآية الأولى من القرآن ، والآية الثانية منه الحمد لله رب العلمين ، وهكذا إلى الخامسة ، وجمعت الأصابع وانقطع الكلام .

وأما الرواية الرابعة فليست نصا أيضا في أن البسملة آية من الفاتحة إذ يحتمل أن يكون المعنى كان النبي ﷺ يقرأ في بعض الأوقات في الصلاة أو غيرها ، ولا دوام لا وضعا ، ولا استعمالا من كتاب الله تعالى بسم الله الرحمن الرحيم . الحمد لله رب العلمين . إلى آخرها أي الآيات قطعها آية آية ، ولم يوصل بعضها ببعض ، وعدها عد الأعراب واحدة واحدة ، وعد بسم الله الرحمن الرحيم ولم يسقطها لوجوبها في الصلاة ، وللاعتناء بها في غيرها لما فيها من عظائم الأسرار ، ودقائق الأفكار ومن هذا أوجب الكثير من علمائنا سجود السهو على من تركها ، وقد أزال ﷺ بذلك ظن أنها ليست من القرآن لاستعمالها في أوائل الرسائل ومبادي الشئون ، ولم يعد صراط الذين أنعمت عليهم ، ولم يقف عليها ، بل وصل ﷺ تلك المرة لبيان الجواز ، وعدم تخيل شيء ينافي كونها آية ، بل هناك ما يشعر به ، فإن تقارب الآي في الطول والقصر كتقارب الفقرات شيء مرغوب فيه وعدم التشابه في المقاطع لايضر ، فأين أفواجا من الفتح ؟ فلزوم الرعاية غير لازم وكون الموصوف في آية ، والصفة في آية أخرى مسبوق بالمثل ، وسابق على الأمثال ومن أنعم الله تعالى عليه ، وعرف الذين أنعمت عليهم وجده تاما ، وعد توقفه على الشرط المفهوم من غير المغضوب عليهم كلاما ناقصا . وعلى هذا لم يثبت في هذه الرواية

سوى أن البسملة آية من القرآن ، وهو مسلم عند الطرفين ، وأما أنها من الفاتحة فدونه خرط القتاد . انتهى كلام صاحب روح المعاني .

وفيه مع ما فيه أن هذا يتم لو ثبت أن صراط الذين أنعمت عليهم آية سادسة ، وغير المغضوب عليهم ولا الضالين آية سابعة ، ودونه مفاوز ووهاد ، ومهامه وجبال شداد .

وأما قوله : ولم يقف عليها ، بل وصل ﷺ تلك المرة لبيان الجواز وعدم تخيل شيء ينافي كونها آية . فتحكم وتعسف يرده سياق الحديث فإن فيه : وعد بسم الله الرحمن الرحيم ، ولم يعد عليهم . على أنه ﷺ لو وقف عليها لكان الوصل أيضا جائزا لأن الفعل بمجرده لايدل على الوجوب كما تقرر في علم الأصول . وعدم تخيل شيء ينافي كونها - أي كون صراط الذين أنعمت عليهم آية عند القاري أي النبي ﷺ - والسامع منه الذي هو سبب لعدم تخيل شيء الخ يحتاج إلى دليل ، فإن قام فبه ، وإلا كان هذا بهتانا . وأما عدم تخيل شيء الخ عند صاحب روح المعاني فلا عبرة به .

وأما قوله : بل هناك ما يشعر به فإن تقارب الآي في الطول والقصر كتقارب الفقرات شيء مرغوب فيه . فلايستدعي كون صراط الذين أنعمت عليهم آية ، وإلا كان قوله تعالى : «يَاأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوْهُ» الآية آيات وكذا قوله تعالى : «وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلاَّ مَلاَئِكَةً وَمَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ إِلاَّ فِتْنَةً لِلَّذِيْنَ كَفَرُوْا» الآية ، وكذا قوله تعالى : «اَللَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّوْمُ لاَتَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلاَ نَوْمٌ» الآية ، وكذا قوله تعالى : «إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُوْمُ أَدْنَى مِنْ ثُلُثَيِ اللَّيْلِ وَنِصْفَهُ وَثُلُثَهُ» الآية ، ومثل هذا في القرآن كثير .

ثم قال صاحب روح المعاني : وأما ما ذكره في الحجة الثانية من حديث أبي هريرة فقد أخرجه الطبراني وابن مردويه والبيهقي بلفظ : الحمد لله رب العلمين سبع

آيات بسم الله الرحمن الرحيم إحداهن ، وهي السبع المثاني والقرآن العظيم ، وهي أم القرآن ، وهي فاتحة الكتاب .

وأخرجه الدارقطني بلفظ : إذا قرأتم الحمد فاقرأوا بسم الله الرحمن الرحيم إنها أم القرآن ، وأم الكتاب ، والسبع المثاني ، وبسم الله الرحمن الرحيم إحدى آياتها .

ومعنى الرواية الأولى : الحمد لله رب العلمين إلى آخر الآيات سبع آيات وبه قال الحنفيون ، ولما لاحظ ﷺ توهم السامعين من عدم التعرض للبسملة مع تلك الشبهة السالفة كونها ليست بآية من القرآن أزال هذا التوهم بوجه بليغ فقال : بسم الله الرحمن الرحيم إحداهن . أي مثل إحداهن في كونها آية من القرآن .

ومعنى الثانية : إذا أردتم قراءة الحمد إلى آخر ما يليه فاقرأوا قبله بسم الله الرحمن الرحيم إنها - أي سورة الحمد لله رب العلمين إلى الآخر - أم القرآن ، وأم الكتاب ، والسبع المثاني . وهذا كالتعليل أو الترغيب بقراءة الحمد لله رب العلمين إلى آخرها .

وقوله : بسم الله الرحمن الرحيم إحدى آياتها . على ما ذكر في معنى الرواية الأولى ، وهو كالتعليل أو الترغيب أيضا في قراءة البسملة ، وما ذكرناه وإن كان فيه ارتكاب مجاز لكن دعانا إليه إجراء صدر الكلام على حقيقته ، وإن أجري هذا على ظاهره فلابد من ارتكاب المجاز في الصدر كما لايخفى ، وهو ارتكاب خلاف الأصل قبل الحاجة إليه . انتهى كلام صاحب روح المعاني .

وفيه أنه لا مجاز في صدر الكلام - أي الحمد لله رب العلمين سبع آيات ، وإذا قرأتم الحمد - ولا في عجزه - أي إحداهن ، وإحدى آياتها - لأن الحمد لله رب العلمين ، والحمد اسمان من أسماء فاتحة الكتاب فقد أخرج البخاري عن أبي سعيد بن المعلى قال : مر بي النبي ﷺ وأنا أصلي فدعاني فلم آته حتى صليت ثم أتيت ، فقال : ما منعك أن تأتي ؟ فقلت : كنت أصلي فقال : ألم يقل الله : «يَاأَيُّهَا الَّذِيْنَ

آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ» ثم قال : ألا أعلمك أعظم سورة في القرآن قبل أن أخرج من المسجد ؟ فذهب النبي ﷺ ليخرج فذكرته فقال : الحمد لله رب العلمين هي السبع المثاني والقرآن العظيم الذي أوتيته .

وأخرج الدارقطني عن علي أنه سئل عن السبع المثاني فقال : الحمد لله رب العلمين . قيل : إنما هي ست . فقال : بسم الله الرحمن الرحيم . كذا ذكره الشوكاني في النيل ، وقال : إسناده كلهم ثقات .

وقال الحافظ ابن كثير في بيان أسماء الفاتحة : وقد ثبت في الصحيح عند الترمذي وصححه عن أبي هريرة قال : قال رسول الله ﷺ : الحمد لله رب العلمين أم القرآن ، وأم الكتاب ، والسبع المثاني ، والقرآن العظيم .

وأما اسم الحمد فقد ذكره ابن كثير والسيوطي والبيضاوي في أسمائها ، وقد قال صاحب روح المعاني نفسه في بيان أسمائها : وتاسعها وعاشرها والحادي عشر والثاني عشر ، والثالث عشر سورة الحمد ، وسورة الشكر ، وسورة الدعاء وسورة تعليم المسألة ، وسورة السؤال اهـ .

فإذا ثبت أن الحمد لله رب العلمين والحمد اسمان لفاتحة الكتاب فلا حاجة إلى جعل صدر الكلام في قوله ﷺ : الحمد لله رب العلمين سبع آيات ، بسم الله الرحمن الرحيم إحداهن . الحديث ، وفي قوله : إذا قرأتم الحمد . الحديث ، ولا إلى جعل عجزه فيهما مجازا . سلمنا أن صدر الكلام مجاز لكن لانسلم أنه ارتكاب خلاف الأصل قبل الحاجة إليه ، بل هو مجاز وارتكاب خلاف الأصل بعد الحاجة إليه إذ الحاجة لاتنحصر فيما زعم .

ثم اعلم أن الكلام إذا احتوى على جمل متعددة فتجوز جملة منها سواء أكانت في الصدر أم في الوسط أم في العجز لايستلزم تحقق أخرى ولاتجوزها كذلك ، وكذا تحقق جملة منها في الصدر كانت أم في الحشو أم في العجز لايستدعي تجوز

أخرى منها ولا تحققها كذلك إلا بثبت في الوجهين ، وقد انتفى فيما نحن فيه .

نعم لو ثبت بالنقل الصحيح أن صراط الذين أنعمت عليهم آية سادسة من الفاتحة لكان لتأويله وجه مع بقاء احتمال جزئية البسملة للآية الأولى من آياتها . لكنه لم يثبت بعد لأن المدار الرواية ، لا طول وقصر الآية ، ولا تقارب الآي وتباعدها ولم توجد رواية ما تدل على أن عليهم آية سادسة من الفاتحة .

ثم قال صاحب روح المعاني مجيبا عن حديث ابن عباس من طريق سعيد بن جبير عنه في قوله تعالى : «وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعاً مِنَ الْمَثَانِيْ وَالْقُرْآنَ الْعَظِيْمَ» ، قال : فاتحة الكتاب . فقيل لابن عباس : فأين السابعة ؟ فقال : بسم الله الرحمن الرحيم : والرابع موقوف على ابن عباس ، ولانسلم أن حكمه الرفع لجواز الاجتهاد وإن قلنا : إن الصحيح أن الآية إنما تعلم بتوقيف من الشارع كمعرفة السورة مثلا . ولذلك عدوا (الم) آية حيث وقعت ، ولم يعدوا (المر) لأنا لم نقل : إنها جزء آية ، واجتهد فجعلها آية . بل قلنا : إنها آية مستقلة في القرآن ، واجتهد وجعلها آية من الفاتحة . أو نقول : إنه قال ذلك أيضا عن توقيف لكن على ظنه واجتهاده أنه توقيف . انتهى كلام صاحب روح المعاني .

ولايخفى ما فيه من الوهن والضعف لأن جعل آية مستقلة من القرآن - لو سلم أن آية مستقلة من القرآن توجد بدون أن تدخل في سورة من سوره وهي البسملة - بالاجتهاد من سورة أيضا لايجوز ، وكذا احتمال ظنه أنه توقيف لا دليل عليه كيف وابن عباس ينص بالجزم أن الآية السابعة من الفاتحة بسم الله الرحمن الرحيم ؟ على أن ظنه - أي ظن ابن عباس أي ظن ابن عباس أنه توقيف - لو سلم أقوى من وهم هذا المفسر وظن حزبه المنتصر .

والحق أن صياحه هذا بعد تسليم أن الآيات والسور لا مدخل للاجتهاد فيها وإنما تعرف بتوقيف من الشارع ، وأن قول الصحابة رضي الله تعالى عنهم فيما لا

مدخل للاجتهاد فيه حكمه الرفع إن لم يكن مأثورا عن كتب الأوائل أو مسموعا من أهل الكتاب مما لايصغى إليه إذ قول ابن عباس رضي الله تعالى عنه في جواب أين السابعة ؟ : بسم الله الرحمن الرحيم . لا مدخل للاجتهاد فيه وليس هو مأثورا ولا مسموعا عن الأوائل ، فلا محالة يكون في حكم المرفوع .

وإذا تحقق أن البسملة آية من الفاتحة تحقق أنها آية من كل سورة جاءت هي في أولها إذ لا فرق ، وهذا هو المنقول عن ابن عباس ، وابن عمر ، وابن الزبير ، وأبي هريرة ، وعلي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنهم ، والظاهر أنهم سمعوا ذلك من النبي ﷺ لأن المسألة توقيفية ، ولا مجال للاجتهاد فيها ، وقد اعترف به صاحب روح المعاني نفسه حيث قال: إلا أن منهم من عد التسمية آية دون أنعمت عليهم ، ومنهم من عكس ، والمدار الرواية اهـ ثم ذكر لإثبات أن عليهم آية : إن تقارب الآي في الطول والقصر شيء مرغوب فيه كتقارب الفقرات . فلو وجد رواية لإثبات ذلك المدعى لذكرها في هذا المقام الذي اشتدت فيه حاجته إلى ذكرها .

واعلم أنه لم يثبت عن أحد من أصحاب النبي ﷺ بسند صحيح ولا حسن أنه كان ذهب إلى ما ذهبت إليه الحنفية من عد «صِرَاطَ الَّذِيْنَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ» آية سادسة من الفاتحة . وأما حديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه في قسمة الصلاة بين الله تعالى وبين العبد فعدم ذكر البسملة فيه لايدل على أنها ليست من الفاتحة . مع أنه ليس فيه أيضا أن صراط الذين أنعمت عليهم آية سادسة منها ، والتنصيف لايستلزم كونها آية سادسة . على أنه قد جاء في بعض طرقه ذكر البسملة ذكره البيهقي في كتاب القراءة وضعفه ، والثعلبي في تفسيره نقله عنه الرازي في كبيره ، وأما حديثه مرفوعا أن الكوثر ثلاث آيات ، والملك ثلاثون فيحمل على ما سوى البسملة توفيقا بين الحجج ، وجمعا بين الأدلة مع أنه لايرد على الذين يقولون بجزئية البسملة من الآية الأولى أو يقولون بأنها آية أولى من الفاتحة فقط .

هذا ولو ثبت ما أورده الرازي عن الثعلبي بإسناده إلى أبي هريرة قال : كنت مع النبي ﷺ في المسجد ، والنبي ﷺ يحدث أصحابه إذ دخل رجل يصلي ، فافتتح الصلاة ، وتعوذ ، ثم قال : الحمد لله رب العلمين . فسمع النبي ﷺ ذلك فقال له : يارجل ! قطعت على نفسك الصلاة أما علمت أن بسم الله الرحمن الرحيم من الحمد ، فمن تركها فقد ترك آية منها ، ومن ترك آية منها فقد قطع عليه صلاته ، فإنه لا صلاة إلا بها ، فمن ترك آية منها فقد بطلت صلاته . لكان قاطعا للنزاع ، وحجة للشافعية ومن سلك مسلكهم من غير دفاع ، ولم يبق لمن خالفهم في هذا عذر قابل للسماع .

٨٥- **قال** : واعترض على الشافعية أن التسمية لو كانت جزء من كل سورة نزلت هناك أيضا . وأجاب عنه الشافعية أولا بأن مضمون التسمية قد أديت في ضمن اقرأ باسم ربك . وثانيا بأنها صارت جزءا بعد نزولها وهو كما ترى فإن الكلام في صيغة التسمية لا في معناها اهـ (ج ١ ص ٢٦) .

أقول : ولايرد هذا على الجواب الثاني بأنها صارت جزءا بعد نزولها .

يقول : إن عدم ذكر نزول البسملة قبل اقرأ باسم ربك في حديث بدء الوحي لايستلزم عدم نزولها قبل اقرأ باسم ربك . على أنه قد أخرج الطبري من حديث ابن عباس : أن جبريل أمر النبي ﷺ بالاستعاذة والبسملة قبل قوله : اقرأ . لكن في إسناده ضعف وانقطاع .

وأيضا قد ورد في حديث أبي ميسرة مرسلا : أن أول ما أمر به جبريل قال له : قل بسم الله الرحمن الرحيم، الحديث، ورجاله ثقات، والمرسل حجة عند الحنفية، بل هو فوق المسند عندهم كما صرح به صاحب التوضيح وغيره ، وهو ظاهر كلام الشيخ عبد الحق صاحب اللمعات في المقدمة ، وقد اعتمد على هذا المرسل صاحب الفيض نفسه حيث قال : والجواب أن يلتزم بتعدد نزولها الخ لأن هذا الجواب فرع

كون ذلك المرسل مثبتا لما تضمنه ، وحجة عنده .

لايقال : جوابه هـذا مبني على تقدير كون المرسل محفوظا . لأن هذا المرسل رجاله ثقات ، والإرسال ليس بعلة عنده ، ولم يوجد فيه شذوذ ما فيما أعلم فهو محفوظ على مذهبه ، فلا معنى لكون جوابه مبنيا على تقدير كون هذا المرسل محفوظا عنده على مشربه . مع أن ظاهر كون البسملة مكتوبة بين يدي سورة اقرأ في جميع المصاحف حتى الإمام يشعر بأنها نزلت قبل قوله : اقرأ . كما في سائر سور القرآن .

ثم اعلم أن الملازمة في شرطيته لو كانت جزءاً من كل سورة الخ ممنوعة وسند المنع أن جميع آي كل سورة لم تكن تنزل دفعة واحدة ، وهذا هو المبنى للجواب الثاني من جوابي الشافعية اللذين نقلهما صاحب الفيض .

٨٦- **قال** : (يرجف فؤاده) وفي نوادر الأصول للحكيم الترمذي ، وهو غير الترمذي صاحب الجامع : أن القلب خاص ، وهو موضع الإدراك ، والفؤاد يطلق على وعائه اهـ (ج ١ ص ٢٦) .

يقول : قال صاحب القاموس في فصل القاف من باب الياء : والقلب الفؤاد أو أخص منه والعقل ، ومحض كل شيء الخ وفي فصل الفاء من باب الدال : والتفؤد التحرق والتوقد ، ومنه الفؤاد للقلب مذكر ، أو هو ما يتعلق بالمريء من كبد ورئة وقلب اهـ فالقلب على هذا جزء أو فرد للفؤاد ، أو مرادف له . وأما إذا كان القلب اسما لموضع الإدراك ، والفؤاد اسما لوعائه فلايكون الأول خاصا ولا الثاني عاما ، بل يكونان متباينين .

ثم كون القلب - أي البضعة الصنوبرية - محلا للإدراك والعلم ليس متفقا عليه فيما بين أهل العلم . نعم القرآن المجيد قد نسب العقل والتدبر إلى القلوب ، فتأمل بقلبك ولاتشرف إلى مذاهب الشعوب .

٨٧- **قال** : قال الشيخ الأكبر : إنه - أي الحكيم الترمذي - حنفي اهـ (ج ١ ص ٢٦) .

يقول : إن صاحب الفيض لم يأت على دعوى : «إن الحكيم الترمذي كان حنفيا» بدليل من عند نفسه ، ولا من عند الذي زعمه وسماه الشيخ الأكبر ، حتى ينظر في صحته ، ودلالته على تلك الدعوى . بل ولاأحال قول ابن عربي المذكور فوق على كتاب من كتبه . مع أن التقليد لإمام معين لم يحدث إلا في المائة الرابعة أو بعدها كما حققه الشاه ولي الله الدهلوي وغيره من المحققين .

على أن الناس ضربان علماء ، وعاميون فالأولون مستغنون عن التقليد ، كما يقتضيه استدلال بعض الناس بقوله تعالى : «فَاسْأَلُوْا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لاَتَعْلَمُوْنَ» وبقوله : «وَتِلْكَ الأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلاَّ الْعَالِمُوْنَ» . وقد صرح صاحب مسلم الثبوت من الحنفية وغيره أن الفقه لايقال على المقلد . وأما العوام فوظيفتهم أن يسألوا أهل الذكر والعلم ما عن لهم ، وسؤالهم هذا عن أهل العلم ، ورجوعهم هذا إليهم ليس من التقليد في شيء ، فالحكيم الترمذي وإن عد من العوام لايكون مقلدا .

ثم كون الرجل حنفيا لايستدعي أن يكون مقلدا للإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى ألا ترى أن أبا يوسف القاضي ، ومحمد بن الحسن الشيباني كانا حنفيين ، وقد سجل المولوي عبدالحي اللكنوي الحنفي أنهما لم يكونا مقلدين لأبي حنيفة ، وكذا الطحاوي كان حنفيا ولم يكن مقلدا كما بينه الشاه عبدالعزيز في بستان المحدثين ، وعلى هذا القياس مالكية رجل ، وشافعيته ، وحنبليته .

ولو فرض أن حنفية رجل تستلزم مقلديته فلا دليل فيها أيضا لجواز التقليد لأن فعل غير النبي ﷺ وقوله ليسا من الأدلة الشرعية مطلقا عند قوم ، وما لم يكونا من باب إجماع المجتهدين عند قوم آخرين ، فأين وجوب التقليد ؟

وكيف يجب أو يجوز شيء يجر الإنسان إلى معصية خالقه تعالى ، ومعصية رسوله ﷺ ؟ فإن كنت في شك من قولي هذا فانظر قول شيخ الهند في تقرير الترمذي في شرح قوله ﷺ : «اَلْمُتَبَايِعَان بِالْخيَار مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا» الحديث : الحق والإنصاف أن الترجيح للشافعي في هذه المَسْأَلة ، وَنحن مقلدون يجب علينا تقليد إمامنا أبي حنيفة رحمه الله تعالى اهـ فعاين بعين الإنصاف متنحيا عن الجور ومتجنبا عن الاعتساف كيف أفضاه التقليد إلى رد حديث سيد الأنبياء والأشراف الذي صححه الأئمة من غير اختلاف ولا خلاف مع اعترافه بان ما اقتضاه هو الحق والإنصاف ؟ ولا تعجب فإن هذا ديدن المقلدين من لدن أسلافهم إلى الأخلاف .

٨٨- **قال** : والخشية إنما كانت بالعجز عن حمل أعباء النبوة اهـ (ج ١ ص ٢٦) .

يقول : قال الحافظ رحمه الله تعالى : قوله : (لقد خشيت على نفسي) دل هذا مع قوله : يرجف فؤاده . على انفعال حصل له من مجيء الملك ، ومن ثم قال : زملوني . والخشية المذكورة اختلف العلماء في المراد بها على اثني عشر قولا أولها الجنون وأن يكون ما رآه من جنس الكهانة جاء مصرحا به في عدة طرق ، وأبطله أبوبكر بن العربي ، وحق له أن يبطل ، لكن حمله الإسماعيلي على أن ذلك حصل له قبل حصول العلم الضروري له أن الذي جاءه ملك ، وأنه من عند الله تعالى . ثانيها الهاجس وهو باطل أيضا لأنه لايستقر ، وهذا استقر ، وحصلت بينهما المراجعة . ثالثها الموت من شدة الرعب . رابعها المرض ، وقد جزم به ابن أبي جمرة . خامسها دوام المرض . سادسها العجز عن حمل أعباء النبوة . سابعها العجز عن النظر إلى الملك من الرعب . ثامنها عدم الصبر على أذى قومه . تاسعها أن يقتلوه . عاشرها مفارقة الوطن . حادي عشرها تكذيبهم إياه . ثاني عشرها تعييرهم إياه . وأولى هذه الأقوال بالصواب ، وأسلمها من الارتياب الثالث واللذان بعده - أي الموت من شدة الرعب والمرض ودوامه - وما عداها فهو

معترض انتهى كلام الحافظ .

والذي اختاره صاحب الفيض من بين هذه الأقوال هو السادس أي العجز عن حمل أعباء النبوة ، وهذا إنما يصح لو كان النبي ﷺ عالما بنبوته حين كلم خديجة بلقد خشيت على نفسي ، وهو كما ترى ، فإنه ﷺ قد علم نبوته بعد ذلك إما إذا جاء إلى ورقة أو عند الفترة ، أو بعد إخباره خديجة بالواقعة ، وتبشيرها إياه بها .

قال الحافظ : ووقع في مرسل عبيد بن عمير أنه ﷺ خرج فسمع صوتا من السماء يقول : يامحمد أنت رسول الله وأنا جبريل . فوقفت أنظر إليه ، فما أتقدم وما أتأخر ، وجعلت أصرف وجهي في ناحية آفاق السماء ، فلاأنظر في ناحية منها إلا رأيته كذلك ، وسيأتي في التعبير أن مثل ذلك وقع له عند فترة الوحي ، وهو المعتمد ، فإن إعلامه بالإرسال وقع بقوله : قم فأنذر اهـ وما في التعبير عند المصنف فهاك نصه : فكلما أوفى بذروة جبل لكي يلقي منه نفسه تبدى له جبريل ، فقال : يامحمد إنك رسول الله حقا . الحديث ، وقد مر عن الإسماعيلي ما يدل على أن رسول الله ﷺ تكلم بقوله : لقد خشيت على نفسي . قبل حصوله العلم الضروري له أن الذي جاءه ملك وأنه من عند الله تعالى .

وأما ما ذكره المحشي في أربع صفحات فليس فيه لفظ واحد يشعر بأن النبي ﷺ كان يعلم نبوته ورسالته حين أظهر الخشية بقوله : لقد خشيت على نفسي . وقياس هذه القصة على قصة موسى عليه السلام قياس مع الفارق ، فإن في قصة موسى عليه السلام إعلاما له من جانب الله تعالى أنه رسول الله حين إعطائه إياه الرسالة بالطور بخلاف قصة نبينا ﷺ هذه فلم يرد فيها برواية مقبولة أن الله تعالى كان أعلمه بنبوته وقت إنعامه عليه بها بحراء ، فافهم ولاتكن من أهل المراء .

٨٩- **قال** : وإنما لم تضطرب خديجة رضي الله تعالى عنها لأنها لم تكن صاحب الواقعة ، وفرق بين من يدخل في الشيء ويكون صاحب الواقعة وبين من

يسمعها من وراء وراء اهـ (ج ١ ص ٢٦) .

يقول : لا ريب في أن خديجة رضي الله تعالى عنها لم تكن صاحبة الواقعة لكن زوجها المحبوب لديها كان صاحب الواقعة بلا مراء ، وكان قد حصل له الاضطراب والخشية بلا امتراء ، واضطراب المحبوبين اضطراب المحبين عند العقلاء والفرق قد يحصل بالخفيف والشديد من الأسف والحزن والعناء ، فالصحيح أن خديجة رضي الله تعالى عنها إنما لم تضطرب - على تقدير عدم الاضطراب - نظرا إلى شمائله الغراء ، ولئلا تزيد خشيته باضطرابها مع ما به من الوعثاء ، وتعزية الأصدقاء وتواصيهم بالصبر عند نوائب الخطوب شميلة الأخلاء وخصيلة الأحباء من الفقراء كانوا أم من الأغنياء ، وقد لاتفيد التعزية إذا أظهر صاحبها الجزع والفزع مثل أولي المصائب والبلاء ، وخليل صاحب الواقعة الفاجعة ، وزوجته الصالحة القانتة الحافظة للغيب بما حفظ الله لايكونان ممن يسمعها من وراء وراء .

٩٠- **قال** : (ما يخزيك الله) أصل الخزي أن يفوض أمر إلى رجل فلايستطيع حمله فيتركه ، فيعد غمرا بين الناس وغير أهل له اهـ (ج ١ ص ٢٦) .

يقول : قال في القاموس : خزي كرضي خزيا بالكسر وخزى وقع في بلية وشهرة فذل بذلك كاخزوى ، وأخزاه الله فضحه ، ومن كلامهم لمن أتى بمستحسن : ماله أخزاه الله . وربما حذفوا ماله . وقال : فضحه كمنعه كشف مساويه فافتضح .

٩١- **قال** : (تكسب) بفتح التاء وضمها أيضا ، والأول أفصح ، وحينئذ يتعدى إلى مفعول واحد ، وعلى الثاني إلى مفعولين أي وتكسب الفقير المعدوم أي المال اهـ (ج ١ ص ٢٧) .

اقول : وعلى الوجهين يتعدى إلى المفعولين .

يقول : قال صاحب القاموس : وكسبه جمعه ، وفلانا مالا كأكسبه إياه فكسبه هو . انتهى ، ولعل صاحب الفيض أراد أن كسب يتعدى إلى مفعول واحد غالبا ،

وقد يتعدى إلى مفعولين بخلاف أكسب ، أو الاقتصار على مفعول واحد يجوز في الأول دون الثاني ، لكن لفظه يأبى هذا الرجاء كل الإباء مع كون ذلك الترجي محلا للنظر الغراء .

وقال الحافظ : ولغير الكشميهني (وتكسب) بفتح أوله . قال عياض : وهذه الرواية أصح . قلت : قد وجهنا الأولى ، وهذه الراجحة ، ومعناها تعطي الناس ما لايجدونه عند غيرك . فحذف أحد المفعولين ، ويقال : كسبت الرجل مالا وأكسبته بمعنى الخ .

ثم قوله : والأول أفصح . فيه أيضا نظر ظاهر .

٩٢- **قال** : (ابن عم) فيه تجوز لأنهم كانوا يتوسعون في بيان الأنساب اهـ (ج ١ ص ٢٩) .

يقول : كونهم متوسعين أحيانا لايستلزم وجود التجوز ههنا . على أن توسعهم هذا إنما هو في المحاورات اليومية ، لا في بيان الأنساب ، كما لايخفى على من له ممارسة بعلم الأنساب . مع أن الحافظ قد صرح في قول خديجة رضي الله تعالى عنها : يا ابن عم . بأنه على حقيقته .

٩٣- **قال** : وفي نسخة (العربي) وهما شعبتان من أصل واحد ، فلعله كان يكتب العربي أيضا اهـ (ج ١ ص ٣٠) .

يقول : قال بعض من زعم أنه كان مدرسا في دار العلوم بديوبند : قوله : فيكتب الإنجيل بالعبرانية . وفي ص ٤٨٥ : يقرأ الإنجيل بالعربية . وفي ص ٧٤٥ : ويكتبه من الإنجيل بالعربية ما شاء أن يكتب . وفي ص ١٠٣٤ : وكان يكتب الكتاب العربي فيكتب من بالعربية من الإنجيل ما شاء الله أن يكتب . فالراجح لفظ العربية ، فلذا جاء مسلم في صحيحه بلفظ العربية فقط . انتهى كلامه .

وقال الحافظ : قوله : (فكان يكتب الكتاب العبراني ، فيكتب من الإنجيل

بالعبرانية) وفي رواية يونس ومعمر : ويكتب من الإنجيل بالعربية . ولمسلم : فكان يكتب الكتاب العربي والجميع صحيح لأن ورقة تعلم اللسان العبراني ، والكتابة العبرانية ، فكان يكتب الكتاب العبراني كما كان يكتب الكتاب العربي لتمكنه من الكتابين ، واللسانين ، ووقع لبعض الشراح هنا خبط فلا يعرج عليه ، وإنما وصفته بكتابة الإنجيل دون حفظه لأن حفظ التوراة والإنجيل لم يكن متيسرا كتيسر حفظ القرآن الذي خصت به هذه الأمة ، فلهذا جاء في صفتها : أناجيلها صدورها اهـ ، وقال تعالى : «بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُوْرِ الَّذِيْنَ أُوْتُوْا الْعِلْمَ» الآية .

ثم قوله : وفي نسخة (العربي) . فيه عندي نظر ، وجعله رواية هو الصواب .

قوله : وهما شعبتان من أصل واحد . قال أحمد حسن الزيات : اللغة العربية إحدى اللغات السامية انشعبت هي وهن من أرومة واحدة نبتت في أرض واحدة ، فلما خرج الساميون من مهدهم لتكاثر عددهم اختلفت لغتهم الأولى بالاشتقاق والاختلاط ، وزاد هذا الاختلاف انقطاع الصلة وتأثير البيئة ، وتراخي الزمن حتى أصبحت كل لهجة منها لغة مستقلة ، والعلماء يردون اللغات السامية إلى الآرامية والكنعانية ، والعربية كما يردون اللغات الآرية إلى اللاتينية ، واليونانية والسنسكريتية فالآرامية أصل الكلدانية والأشورية ، والسريانية . والكنعانية مصدر العبرانية والفينيقية . والعربية تشمل المضرية الفصحي ، ولهجات تكلمتها قبائل اليمن والحبشة . والراجح في الرأي أن العربية أقرب المصادر الثلاثة إلى اللغة الأولى لأنها بانعزالها عن العالم سلمت مما أصاب غيرها من التطور والتغير تبعا لأحوال العمران انتهى مقتصرا .

٩٤- **قال** : (الناموس) أي مبلغ الخير ، وهو ضد الجاسوس اهـ (ج ١ ص٣١) .

يقول : قال صاحب القاموس : الناموس صاحب السر المطلع على باطن أمرك أو صاحب سر الخير ، وجبريل عليه السلام اهـ وقال البخاري في باب «وَاذْكُرْ

فيْ الْكتَاب مُوْسَى إنَّــهُ كَانَ مُخْلصًا» إلى قوله : نَجيًا الخ : الناموس صاحب السر الَذي يطلعه بمَا يستره عن غيره اهـ .

وقال الحافظ : والناموس صاحب السر كما جزم به المؤلف في أحاديث الأنبياء وزعم ابن ظفر أن الناموس صاحب سر الخير ، والجاسوس صاحب سر الشر ، والأول الصحيح الذي عليه الجمهور ، وقد سوى بينهما رؤبة بن العجاج أحد فصحاء العرب ، والمراد بالناموس هنا جبريل عليه السلام اهـ .

٩٥- **قال** : ثم إن الخنزير كان حراما في التوراة ، والنصارى ينكرون حرمته الخ (ج ١ ص ٣١) .

اقول : النصارى على نوعين نوع كانوا من بني إسرائيل فصاروا من أتباع المسيح عليه السلام ، فهؤلاء يعملون على التوراة ، ولايأكلون الخنزير ، ونوع من غير اليهود دخلوا في المسيحية ، فهؤلا لايعملون بالتوراة ، ولايحرمون الخنزير .

٩٦- **قال** : وليس في الإنجيل حلة الخنزير أصلا ، بل هو حرام في شريعة عيسى عليه الصلاة والسلام أيضا ، ولذا يقتله بعد نزوله اهـ (ج ١ ص ٣١) .

يقول : إن كون الخنزير حراما في شرع عيسى عليه الصلاة والسلام - إن ثبت وسلم ، وإلا فمجرد عدم ذكر حلية الخنزير في الإنجيل لايستدعي حرمته في المسيحية ما لم تنضم إليه مقدمتان الأولى أن أحكام التوراة أحكام المسيحية إلا أن يغيرها المسيح ﷺ ، والثانية أن التوراة قد حرمت الخنزير ، ولم يحله المسيح عليه السلام في غير الإنجيل أيضا - لايقوم ولايستقيم وجها لقتله الخنزير بعد نزوله بدون القصر ، فكيف يكون وجها وعلة له بطريق الحصر والقصر ؟ لأن المسيح ﷺ يصدق ويقضي ويعمل بعد نزوله أيضا بشرع سيد المرسلين ، ودين خاتم النبيين محمد ﷺ ، لا بشرع النصارى ودين المسيحيين .

وكذا قوله بعد : وسيقتله بعد النزول أيضا . محتجا به على النصارى في

إحلالهم الخنزير لاينهض حجة عليهم إذ لهم أن ينكروا هذا ويجحدوه ، ولأن قتله إياه بعد النزول إنما هو لكونه حراما في شرع الرسول الذي يحكم به بعد النزول ، فتدبر في الفروع والأصول تدبر الأعلام والفحول .

٩٧- **قال** : وكان ينزل إسرافيل عليه السلام في تلك المدة - أي مدة فترة الوحي - ويسليه ويقوي روحانيته لأن له مناسبة مع الأرواح ، ولذا قالوا : إن الأرواح بعد مفارقتها عن الأبدان تسكن في الصور ، ومنها تخرج إلى أبدانها عند نفخه فيها الخ (ج ١ ص ٣١) .

يقول : إن صاحب الفيض قد ادعى في هذا الكلام دعاوي الأولى أن إسرافيل كان ينزل في مدة فترة الوحي . الثانية أن له مناسبة مع الأرواح . الثالثة أنه لتلك المناسبة كان ينزل لتقوية روحانيته ﷺ . الرابعة أنه لأجل هذه المناسبة لا لأجل غيرها قالوا : إن الأرواح بعد مفارقتها الخ .

الخامسة أن الأرواح بعد مفارقتها الأبدان تسكن في الصور ، ومنه تخرج إلى أبدانها عند النفخ فيه ، وهذه الدعوى منقولة لم يسم المنقولة هي عنهم .

السادسة أن جبريل عليه السلام له مناسبة تامة مع عالم الشهادة .

السابعة أن نزول جبريل عليه السلام بالوحي كان لهذه المناسبة التامة . وكل واحدة من هذه الدعاوي تحتاج إلى دليل من الكتاب والسنة ، ولم يذكره أصلا ، وقال الحافظ ابن القيم رحمه الله تعالى في قصيدته الشهير :

فالشأن للأرواح بعد فراقها ... أبدانها والله أعظم شان

إما عذاب أو نعيم دائم ... قد نعمت بالروح والريحان

وتصير طيرا سارحا مع شكلها ... تجني الثمار بجنة الحيوان

وتظل واردة لأنهار بها ... حتى تعود لذلك الجثمان

لكن أرواح الذين استشهدوا في جوف طير أخضر ريان
فلهم بذاك مزية في عيشهم ونعيمهم بالروح والأبدان
بذلوا الجسوم لربهم فأعاضهم أجسام تلك الطير بالإحسان
ولها قناديل إليها تنتهي ماوى لها كمساكن الإنسان
فالروح بعد الموت أكمل حالة منها بهذي الدار في جثمان
وعذاب أشقاها أشد من الذي قد عاينت أبصارها بعيان

ورقة وإسلامه

٩٨- قال : واتفقوا على إيمانه حتى أن بعضا منهم عدوه في الصحابة رضي الله عنهم . نعم كونه من هذه الأمة محل تردد ، فإنه توفي قبل ظهور دعوته . ويشهد لإيمانه رؤياه ﷺ حيث رآه في ثياب بيض . ثم لايكون مقدما على خديجة رضي الله تعالى عنها ، والصديق الأكبر رضي الله تعالى عنه ، بل يوضع بعدهما فإنهما أسلما في زمن رسالته بدون تردد بخلاف ورقة اهـ (ج ١ ص ٣٢) .

يقول : إن التردد في كون ورقة من هذه الأمة مع الجزم بإيمانه مستدلا بأنه كان توفي قبل ظهور الدعوة لايخلو عن نظر . على أنه لم يتوف قبل ظهور الدعوة ، بل أدرك ورأى زمن انتشار الدعوة وشيوعها . قال الحافظ رحمه الله تعالى : قوله : (يومك) أي وقت الإخراج ، أو وقت إظهار الدعوة ، أو وقت الجهاد . وتمسك ابن القيم الحنبلي بقوله في الرواية التي في بدء الوحي : ثم لم ينشب ورقة أن توفي . يرد ما وقع في السيرة النبوية لابن إسحاق أن ورقة كان يمر ببلال والمشركون يعذبونه وهو يقول : أحد أحد . فيقول : أحد والله يا بلال لئن قتلوك لاتخذت قبرك حنانا . هذا والله أعلم وهم لأن ورقة قال : وإن أدركني يومك حيا لأنصرنك نصرا مؤزرا .

فلو كان حيا عند ابتداء الدعوة لكان أول من استجاب ، وقام بنصر النبي ﷺ كقيام عمر وحمزة . قلت - القائل الحافظ - : وهذا اعتراض ساقط ، فإن ورقة إنما أراد بقوله : فإن يدركني يومك حيا . أنصرك اليوم الذي يخرجونك فيه لأنه قال ذلك عنه عند قوله : أو مخرجي هم . وتعذيب بلال كان بعد انتشار الدعوة وبين ذلك وبين إخراج المسلمين من مكة للحبشة ثم للمدينة مدة متطاولة اهـ .

ثم قوله : فإنهما أسلما في زمن رسالته بدون تردد بخلاف ورقة . يشعر بظاهره أن ورقة أدرك الزمن الذي أسلم فيه أبوبكر وخديجة (رضي الله تعالى عنهما) بدون تردد ، وأسلم فيه ورقة أيضا لكن مع تردد . وذكر الحافظ في قوله : (أنزل على موسى) كذا هنا على البناء للمجهول ، وقد تقدم في بدء الوحي : أنزل الله . ووقع في مرسل أبي ميسرة : أبشر فأنا أشهد أنك الذي بشر به ابن مريم ، وأنك على مثل ناموس موسى ، وأنك نبي مرسل ، وأنك ستؤمر بالجهاد . وهذا أصرح ما جاء في إسلام ورقة أخرجه ابن إسحاق انتهى كلام الحافظ .

وهذا صريح في أن ورقة قد صدق رسول الله ﷺ وآمن به ولم يتردد ، والإرسال ليس بعلة قادحة عند الأحناف ، بل هم يجعلون المرسل فوق المسند كما صرح به بعضهم ، وابن إسحاق ثقة عند صاحب الفيض ، وقال ابن الهمام : ثقة ثقة ، وقد احتج كثير من الحنفية في الأصول والعقائد بأخبار الآحاد في مواضع عديدة .

وأما التقدم فليس مداره على عدم التردد ، ألاترى أن من الصحابة من أسلموا قبل عمر رضي لله تعالى عنهم ، ولم يترددوا ، ومع هذا ليسوا بمتقدمين على عمر سوى أبي بكر رضي الله تعالى عنهم ، فإنه قد تقدم عمر رضي الله تعالى عنهم أجمعين .

فإن قيل : إن المـراد بالتقدم التقدم في زمـان الإيمان ، لا التقدم في الفضل

والشرف قلت : فعلى هذا لا وجه لوضع ورقة بعدهما بدليل التردد أما أولا فلأنه لم يتردد ، كما لم يترددا ، ويرشدنا إلى هذا سياق الأحاديث الصحيحة . وأما ثانيا فلأن التردد على تقدير تسليمه لايجعل زمن إسلامه متأخرا عن زمن إسلامهما . نعم لو استدل على تقدم إسلامهما على إسلامه بكونهما أسلما قبل ذهابهما أو ذهابها به ﷺ إلى ورقة لكان متجها ، لكن في القلب منه شيء .

فإن قيل : إنه أراد بالتردد تردد الناس في إسلام ورقة فإن بعضهم ذهب إلى أنه كان قد أسلم ، وبعضهم إلى أنه لم يسلم ، ولم يتردد الناس في إسلام أبي بكر وخديجة . قلت : إن لفظه يأبى هذه الإرادة ، ولاسيما إذ صرح هو نفسه باتفاق الناس على إيمان ورقة بقوله : واتفقوا على إيمانه حتى أن بعضا منهم الخ فتدبر .

٩٩- **قال** : (قال ابن شهاب) قيل : إنه تعليق . وقال الحافظ : بل هو موصول بعين هذا الإسناد ، ولكن ليست القطعة المذكورة عنده عن عروة ، بل هي عن أبي سلمة ، فهذا تحويل ، لا تعليق . ثم التحويل على نحوين الأول أن يتغاير الإسناد في الأول ويتحد في الآخر ، وهو أكثر . والثاني عكسه بأن يتحد الإسناد في الأول ، ويتغاير في الآخر ، وهذا النوع نادر ، وهو المتحقق ههنا اهـ (ج ١ ص٣٢) .

أقول : والتحويل المصطلح هو الأول . أما الثاني فاختراع اصطلاح ، لا بيان اصطلاح للمحدثين ، وهو في قوة الخطأ عند المحصلين .

يقول : قال الحافظ ابن الصلاح رحمه الله تعالى : وإذا كان للحديث إسنادان أو أكثر فإنهم يكتبون عند الانتقال من إسناد إلى إسناد ما صورته (ح) وهي حاء مفردة مهملة انتهى .

١٠٠- **قال** : ثم ههنا تفتيش ويقتضي تمهيد مقدمة وهي : أن النحاة جعلوا (كبر) قصرا من : الله أكبر . مثل سبحل ، وجعلوهما من واد واحد ، وهو عندي

خطأ للفرق الجلي بينهما، لأن كبر لفظ يفيد معنى بنفسه، بخلاف حوقل وسبحل، فإنه لا معنى له في نفسه ، فوجب أن يجعل قصرا من الجملة بخلاف كبر فإنه موضوع ومفيد لمعنى بنفسه ولا ضرورة فيه إلى أخذه من الجملة .

والوجه فيه عندي أنه مأخوذ من جزء الجملة أي من أكبر في قوله : الله أكبر . وليس مأخوذا من الجملة كمجرب ومرغن وملبب (بالأردية) بخلاف حوقل فإنه مأخوذ من مجموع جملة لا حول ولا قوة إلا بالله ولابد ، وإذا اتضح الفرق بينهما فالأولى أن يفرق في التسمية أيضا ، ويسمى مثل سبحل نحتا لكونه منحوتا من الجملة . ويسمى مثل كبر وسبح قصرا لكونه مأخوذا من جزئها ، فإن سبح مأخوذ من سبحان في قوله : سبحان الله . فالخطأ إنما هو ممن سمى الأخذ من مجموع الجملة قصرا مع أنه ينبغي أن يسمى بالنحت ، وهذا بالقصر .

ثم اعلم أنه لابد في التفعيل من ذكر المفعول بخلاف النحت فإن المفعول يدخل في نفس مفهومه ، فسبح يحتاج إليه بخلاف سبحل فإنه صار لازما ، واستغنى بمفعول في معناه عن ذكر مفعول آخر اهـ (ج ١ ص ٣٢ - ٣٣) .

أقول : يرد عليه هلل فإنه من قبيل النحت لكونه مأخوذا من قوله لا إله إلا الله مع أنه يذكر معه المفعول يقال : هلل الله . مثل قولهم : كبر الله . ثم هذه الألفاظ مثل كبر وسبح لها معنيان أحدهما عظم ونزه ، فعلى هذا يكونان مأخوذين من الكبر بمعنى العظم ، والسبحان بمعنى النزاهة . وثانيهما قال : الله أكبر . وقال : سبحان الله . فعلى هذا يكونان مثل سبحل مأخوذين من جملة قال : الله أكبر . وقال : سبحان الله . لا من الكبر والسبحان ، وهذا هو القصر في الأول ، لا كما ظن .

يقول : إن فيما قاله صاحب الفيض نظرا من وجوه الأول أن الأولى أن يقال : إن أهل العربية أو أهل التصريف جعلوا كبر الخ مكان قوله : إن النحاة جعلوا الخ .

الثاني أن قوله : وجعلوهما من واد واحد . إن أراد به أنهم جعلوهما من واد واحد أي واد القصر المصطلح الذي يعم نحته أيضا فمسلم ولا خطأ فيه . وإن أراد به أنهم قالوا : إن كبر مأخوذ من كلا جزئي جملة الله أكبر مثل سبحل فممنوع فإنهم لم يقولوا بهذا قط ، والقصر المعروف عندهم لايستلزم ذلك .

الثالث أن قوله : وهو عندي خطأ للفرق الجلي بينهما لأن كبر لفظ يفيد الخ خطأ واضح لأن هذا الفرق - على تقدير ثبوته - لايستلزم أن يكون قولهم خطأ إذ لفظ كبر مشترك عندهم يطلق على معنيين أحدهما قال الله أكبر والثاني عظم وهذا كالاسترجاع فإنه مشترك بين قول الرجل إنا لله وإنا إليه راجعون ، وبين أخذه الشيء من رجل بعد دفعه إياه إليه .

الرابع أن حوقل أيضا لفظ يفيد معنى بنفسه سوى القصر قال في القاموس : والحوقلة سرعة المشي ومقاربة الخطو ، والإعياء والضعف ، والنوم والإدبار والعجز عن الجماع ، واعتماد الشيخ بيديه على خصره ، والدفع انتهى مقتصرا .

الخامس أن قوله: فوجب أن يجعل قصرا من الجملة بخلاف كبر فإنه الخ إن أراد به أن كبر موضوع لقال الله أكبر مع قطع النظر عن أخذه من الجملة فهو كما ترى، وإن أراد به أن كبر موضوع بنفسه لمعنى - أي عظم - سوى قال الله أكبر بخلاف حوقل إذ هو موضوع لقال لا حول ولا قوة إلا بالله فقط فهو أيضا باطل لما عرفت من أن لحوقل أيضا معاني أخر سوى قال لا حول ولا قوة إلا بالله ومن أمثال حوقل هلل قال في القاموس : وهلل قال لا إله إلا الله ، ونكص ، وجبن ، وفر ، وكتب الكتاب انتهى .

السادس أن وضع لفظ وإفادته لمعنى بنفسه لايستدعي أن لايكون مقصورا ومأخوذا من الجملة على الوجهين أما على الوجه الثاني - أي الإفادة - فظاهر ، وأما على الوجه الأول - أي الوضع - فلأن الأخذ من الجملة أيضا من الوضع .

السابع أن قوله : والوجه فيه عندي أنه مأخوذ من جزء الجملة الخ فيه أن الأخذ من جزء الجملة أخذ منها أيضا ، وتقليل المصطلحات مرغوب فيه دون تكثيرها .

الثامن أن قوله : وليس مأخوذا من الجملة . فيه أنه إذا كان مأخوذا من جزء الجملة كان مأخوذا منها ، وإلا لزم أن يكون مثل حوقل وسبحل أيضا غير مأخوذ من الجملة ، بل من جزئي الجملة ، بل من جزء الجملة فإن سبحان الله جزء واحد لجملة قال سبحان الله ، وكذا لا حول ولاقوة إلا بالله لجملة قال لا حول الخ ، بل ليس سبحان الله بجزء من جملة قال سبحان الله إذ هو مقول القول ، والمقول مفعول، والمفعول لايكون مسندا ولا مسندا إليه ، فلايكون جزءا للجملة ، وعلى هذا القياس حوقل وبسمل وحمدل وأمثالها ، فإن قلت : الله أكبر جملة وأكبر جزؤها . قلت : إن كبر ليس مقصورا ومأخوذا من الله أكبر بل هو مقصور ومأخوذ من قال الله أكبر ، والفرق بينهما واضح جلي وليس بكامن خفي على من كان له قلب ذكي وعقل سوي ولب رضي .

التاسع أن قوله : كمجرب ومرغن وملبب بالأردية . فيه أنه لايناسب المشبه سواء أتعلق بالنفي أم بالمنفي ، هكذا سمعت من بعض أقراني .

العاشر أن قوله : وإذا اتضح الفرق بينهما فالأولى أن يفرق في التسمية أيضا الخ فيه أن هذا الفرق الذي اتضح عنده وإن سلم لايقتضي أن يكون التفريق بينهما في التسمية أوجب أو أولى . ألا ترى أن مات ومرض لازمان وذهب وقام أيضا لازمان ، فلم يفرق بين هذه الأفعال في تسميتها لازما مع أن بينها فرقا فإن الأولين لا اختيار فيهما للفاعل بخلاف الآخرين فإن له فيهما لاختيارا ، ومثل هذا في الكلام كثير .

الحادي عشر إذا كان القصر عنده بمعنى الأخذ من جزء الجملة فأي بعد في أن يعني به الأخذ من مجموع الجملة أو جزأيها أيضا ؟ وكذا النحت إذا كان عنده عبارة

عن أن يكون اللفظ منحوتا من الجملة فأي منع في أن يكون عبارة عن أن يكون اللفظ منحوتا من جزء الجملة أيضا ؟

الثاني عشر : مبنى كلامه هذا على أن القصر عندهم بمعنى الأخذ والاقتصار ، والحق أن القصر في هذا المقام عندهم عبارة عن قصر الحكاية مثلا - أي جعلها قصيرة غير طويلة - بطريق صوغ اللفظ من المركب سواء أكان هذا الصوغ بالأخذ من المركب كله أم بالأخذ من جزئه ؟ وفي هذا لا فرق بين بين كبر وسبحل .

الثالث عشر : أن قوله : فالخطأ إنما هو ممن سمى الأخذ من مجموع الجملة قصرا مع أنه ينبغي أن يسمى بالنحت اهـ خطأ بين فإن لكل أن يصطلح على ما يشاء وقد شاع وذاع بين أهل العلم والصلاح أن لامشاحة ولا مضايقة في الاصطلاح .

الرابع عشر : أن قوله : ثم اعلم أنه لابد في التفعيل من ذكر المفعول بخلاف النحت الخ قد رده شيخنا حفظه الله تعالى .

الخامس عشر : أن قوله هذا يشعر بأن النحت لايجري في التفعيل ، وهو كما ترى .

السادس عشر : أن مثل كبر وسبح قد يستعمل في اللغة والشرع كليهما بمعنى مثل قال الله أكبر ، وقال سبحان الله ، ولا مناص من تسليم هذا قال صاحب القاموس : وكبر تكبيرا وكبارا بالكسر مشددة قال الله أكبر ، وسبح تسبيحا قال سبحان الله . وكتب الحديث والسنة مشحونة بهذا المعنى ، وقد فسر قوله تعالى : ولتكبروا الله بـ ولتقـولوا الله أكبر ، وقوله تعالى : وربك فكبر بـ وقل الله أكبر أو قل ربي أكبر . سواء أسمى ذلك بالقصر أم بالنحت .

السابع عشر : أن قوله : إنه لابد في التفعيل من ذكر المفعول . فيه أن تفعيل القصر يكون لازما أيضا كما يظهر من عبارة القاموس وغيره من كتب اللغة ودليل الاستغناء الذي أتى به صاحب الفيض يجري في التفعيل جريانه في الفعللة حذو

النعل بالنعل والقذة بالقذة ، وبين هذا الوجه وبين رد شيخنا - حفظه الله تعالى - فرق دقيق يظهر بالتأمل . نعم قد يذكر المفعول في التفعيل ، فلابد أن يجعل قوله : لابد في التفعيل الخ خطأ .

الثامن عشر : أن كبر قصر من قال الله أكبر ، لا من الله أكبر ، وسبحل قصر من قال سبحان الله ، لا من سبحان الله ، فقوله : جعلوا كبر قصرا من الله أكبر الخ أيضا خطأ ، وكذا أقواله الأخر التي تفيد مفاد قوله هذا .

١٠١- **قال** : وإذ قد علمت أن القصر ما يكون مأخوذا عن جزء الجملة ، لا من مجموع الجملة لم يبق دليل في قوله كبر على خصوص الصيغة ، وصار معناه مطلق التعظيم . وكذا جاز لك أن تقول : معنى قوله (ولتكبروا الله على ما هداكم) ولتعظموا الله على ما هداكم . ومع هذا لا أغير المسألة ولا أدعي أن المأمور به مطلق التعظيم بأي صيغة كان . وإنما تكلمت في تحقق المدلول وبيان اللغة فقط مع بقاء المسألة بحالها ، فإن اللفظ وإن صار صالحا للعموم إلا أن التعامل قد تواتر على صيغة الله أكبر قبيل الصلاة وفي العيدين ، ولم يرد في العمل غيره ، والتعامل هو الفاصل في تعيين المراد عندي ، فينبغي أن يترك وجوب الصيغة وسنيتها تحت مراحل الاجتهاد ، فإنه لا بحث لنا في العمل لأن الحنفية لايشرعون صلواتهم إلا بتلك الصيغة ، وإنما البحث في الأنظار فقط فليكله إلى الاجتهاد لاسيما إذا اختار ابن الهمام رحمه الله وجوبها . ونقل عن الإمام الأعظم أن من ترك التكبير أي الصيغة المخصوصة فقد أساء فماذا بعده إلا الجدال اهـ (ج ١ ص ٣٣) .

يقول أولا : إن كون اللفظ مأخوذا من جزء الجملة لايستدعي أن لايدل على خصوص الصيغة ، فإن استرجع في قياد قوله وتحقيقه مأخوذ من جزء الجملة أي راجعون في قوله : إنا لله وإنا إليه راجعون . ومع هذا هو يدل على خصوص الصيغة .

ثانيا : إن الأخذ من جزء الجملة أخذ منها إذ الجزء جزؤها ، وهذا قد مر من قبل ، فارجع إليه .

ثالثا : إن أهل اللغة قالوا : إن كبر بمعنى قال الله أكبر ، وسبح بمعنى قال سبحان الله كما قالوا : إن بسمل بمعنى قال بسم الله الرحمن الرحيم ، وهلل بمعنى قال لا إله إلا الله ، وحوقل بمعنى قال لا حول ولا قوة إلا بالله ، فكبر عندهم دال على خصوص الصيغة .

رابعا : إن قول الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى الذي نقله هنا صاحب الفيض بلفظ : من ترك التكبير فقد أساء . يرشدك إلى أن كبر يكبر تكبيرا يدل على صيغة مخصوصة ، وقد فسر صاحب الفيض التكبير هنا بقوله : أي الصيغة المخصوصة .

خامسا : إن قوله : وإنما تكلمت في تحقق المدلول ، وبيان اللغة فقط . فيه أن أهل اللغة قد صرحوا بأن كبر معناه قال الله أكبر كما صرحوه بأن معناه عظم ، فالقول بأنه لم يبق دليل في قوله كبر على خصوص الصيغة ، وصار معناه مطلق التعظيم ليس بكلام في تحقيق المدلول ولا بيان اللغة ، وقد اعترف هو نفسه قبل بأن كبر قصر ولايكون كذلك إلا إذا كان معناه قال الله أكبر وأما إذا كان بمعنى مطلق التعظيم فليس من القصر في شيء .

سادسا : إن قوله : فإنه لا بحث لنا في العمل الخ فيه أن العمل فرع العلم والنظر ، والبحث في الأصل بحث في الفرع ، ألا ترى أن من افتتح الصلاة بـ الله أجل مكان الله أكبر كان عمله هذا مجزئا في الصلاة عند أبي حنيفة ومحمد بخلاف من قال بخصوص الصيغة فإنه لا يجزئ في الصلاة عندهم في هذه الصورة وأمثالها ، فقوله : لا بحث لنا في العمل الخ خطأ فإن لهم بحثا في العمل أيضا .

سابعا : إن قوله : فينبغي أن يترك وجوب الصيغة وسنيتها تحت مراحل الاجتهاد . فيه أن رسول الله ﷺ قد نص على وجوب الصيغة المخصوصة قال

الشوكاني رحمه الله تعالى ويدل على وجوبه ما في حديث المسيء عند مسلم وغيره من حديث أبي هريرة بلفظ : فإذا قمت إلى الصلاة فأسبغ الوضوء ثم استقبل القبلة فكبر . وعند الجماعة من حديثه بلفظ : إذا قمت إلى الصلاة فكبر . وقد تقرر أن حديث المسيء هو المرجع في معرفة واجبات الصلاة ، وأن كل ما هو مذكور فيه واجب ، وما خرج عنه وقامت عليه أدلة تدل على وجوبه ففيه خلاف سنذكره إن شاء الله تعالى في شرحه في الموضع الذي سيذكره فيه المصنف - وكبر بدون ذكر المفعول معناه قال الله أكبر ، فمعنى قوله ﷺ له : فكبر . فقل الله أكبر - ويدل للشرطية حديث رفاعة في قصة المسيء صلاته عند أبي داود بلفظ : لاتتم صلاة أحد من الناس حتى يتوضأ، فيضع الوضوء مواضعه، ثم يكبر . ورواه الطبراني بلفظ : ثم يقول الله أكبر . والاستدلال بهذا على الشرطية صحيح إن كان نفي التمام يستلزم نفي الصحة وهو الظاهر لأنا متعبدون بصلاة لا نقصان فيها فالناقصة غير صحيحة، ومن ادعى صحتها فعليه البيان ، وقد جعل صاحب ضوء النهار نفي التمام هذا هو نفي الكمال بعينه ، واستدل على ذلك بقوله ﷺ في حديث المسيء : فإن انتقصت من ذلك شيئا فقد انتقصت من صلاتك . وأنت خبير بأن هذا من محل النزاع أيضا لأنا نقول: الانتقاص يستلزم عدم الصحة لذلك الدليل الذي أسلفناه، ولانسلم أن ترك مندوبات الصلاة ومسنوناتها انتقاص منها لأنها أمور خارجة عن ماهية الصلاة، فلايرد الإلزام بها ، وكونها تزيد في الثواب لايستلزم أنها منها كما أن الثياب الحسنة تزيد في جمال الذات ، وليست منها .

نعم وقع في بعض روايات الحديث بلفظ : إنه لما قال ﷺ فإنك لم تصل كبر على الناس أنه من أخف صلاته لم يصل حتى قال ﷺ : فإن انتقصت من ذلك شيئا فقد انتقصت من صلاتك . فكان أهون عليهم فكون هذه المقالة كانت أهون عليهم يدل على أن نفي التمام المذكور بمعنى نفي الكمال إذ لو كان بمعنى نفي الصحة لم يكن

فرق بين المقالتين ولما كانت هذه أهون عليهم .

ولايخفاك أن الحجة في الذي جاءنا عن الشارع من قوله ، وفعله وتقريره لا في فهم بعض الصحابة . سلمنا أن فهمهم حجة لكونهم أعرف بمقاصد الشارع فنحن نقول بموجب ما فهموه ، ونسلم أن بين الحالتين تفاوتاً ، ولكن ذلك التفاوت من جهة أن من أتى ببعض واجبات الصلاة فقد فعل خيرا من قيام وذكر وتلاوة وإنما يؤمر بالإعادة لدفع عقوبة ما ترك ، وترك الواجب سبب العقاب ، فإذا كان يعاقب بسبب ترك البعض لزمه أن يفعله إن أمكن فعله وحده ، وإلا فعله مع غيره والصلاة لايمكن فعل المتروك منها إلا بفعل جميعها . وقد أجاب بمعنى هذا الجواب الحافظ ابن تيمية حفيد المصنف وهو حسن .

ثم إنا نقول : غاية ما ينتهض له دعوى من قال : إن نفي التمام بمعنى نفي الكمال . هو عدم الشرطية ، لا عدم الوجوب لأن المجيء بالصلاة تامة كاملةً واجب وما أحسن ما قاله ابن تيمية في المقام ولفظه : ومن قال من الفقهاء إن هذا لنفي الكمال . قيل : إن أردت الكمال المستحب فهذا باطل لوجهين أحدهما أن هذا لايوجد قط في لفظ الشارع أنه ينفي عملا فعله العبد على الوجه الذي وجب عليه ، ثم ينفيه لترك المستحبات ، بل الشارع لاينفي عملا إلا إذا لم يفعله العبد كما وجب عليه . والثاني لو نفى لترك مستحب لكان عامة الناس لا صلاة لهم ولا صيام فإن الكمال المستحب متفاوت إذ كل من لم يكملها كتكميل رسول الله ﷺ يقال لا صلاة له انتهى كلام العالم الرباني الإمام القاضي الشوكاني .

هذا وقد ثبت وجوب الصيغة المخصوصة بتلك النصوص ، فلا حاجة أن يترك تحت مراحل الاجتهاد كما زعمه صاحب الفيض .

ثامنا : إن قوله : والتعامل هو الفاصل في تعيين المراد عندي . فيه أن هذا إنما يصح ويفيد لو كان قوله تعالى : وربك فكبر . وقوله تعالى : وذكر اسم ربه

فصلى . واردين في تحريم الصلاة ، ودونه خرط القتاد .

تاسعا : إنا سلمنا لعدة ثواني أنهما وردا في تحريم الصلاة لكن نقول : إن خصوص الصيغة قد ثبت بقوله ﷺ الذي مضى ذكره ، فهو فاصل في تعيين المراد أيضا ، لا التعامل فقط كما ظنه .

عاشرا : لا معنى لقوله : فينبغي أن يترك الخ لأن الاجتهاد مجاله الأدلة الشرعية بأسرها ، ومسرحه الحجج الدينية عن آخرها ، وليس للمجتهد أن يحكم بوجوب شيء أو سنيته مثلا من عند نفسه بدون أي دليل شرعي قال تعالى : «أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به اللّه» الآية .

حادي عشر : إنه إذا تعين عنده المراد بقوله : وربك فكبر . بالتعامل من أنه قول الله أكبر ، فقد ثبت فرضية الصيغة المخصوصة ، فلا معنى لقوله بعد متصلا : فينبغي أن يترك وجوب الصيغة الخ والتعامل ليس من الاجتهاد في شيء وكذا الحكم الذي أخذ واستنبط من عمل النبي صلى الله عليه وسلم ليس من الأحكام الاجتهادية بالمعنى الذي أراد بالاجتهاد ههنا .

ثاني عشر : إن قوله : ونقل عن الإمام الأعظم أن من ترك التكبير أي الصيغة المخصوصة فقد أساء . فيه أن صاحب الهداية قال : فإن قال بدل التكبير الله أجل أو أعظم أو الرحمن أكبر أو لا إله إلا الله أو غيره من أسماء الله تعالى أجزأه عند أبي حنيفة ومحمد اهـ ومعلوم أن إتيان المصلي بما يجزئه ليس من الإساءة في شيء ، ولم يثبت عن أبي حنيفة رحمه الله أنه قال بوجوب صيغة الله أكبر أو باستنانها .

قال ابن الهمام في فتح القدير : ثم هل يكره الافتتاح بغير الله أكبر عنده ؟ قال السرخسي : لايكره في الأصح . وفي التحفة : الأصح أنه يكره . وهذا أولى وقد ذكره في التجريد مرويا عن أبي حنيفة اهـ .

ولا ريب أن ما قاله السرخسي وجعله أصح هو الأصح بالنظر إلى الثابت عن أبي حنيفة ، وأما ترجيح ابن الهمام وغيره لما في التحفة والتجريد فليس بالنظر إلى الثابت عن أبي حنيفة كما يترشح ذلك بالتدبر في كلام ابن الهمام في هذا المقام ، فعدم قول الإمام أبي حنيفة بإساءة من افتتح بغير الله أكبر واضح على الرواية الراجحة عنه ، وأما على المرجوحة فلا يتأتى نسبة قول الإساءة إليه أيضا فإنه على هذه الرواية ذهب إلى الكراهة وهي شيء ، والإساءة شيء آخر .

فائدة جيدة قيمة

قال المحدث المباركفوري رحمه الله تعالى : واعلم أن الإمام أباحنيفة ومحمدا رحمهما الله تعالى قالا بجواز افتتاح الصلاة بكل ما دل على التعظيم الخالص غير المشوب بالدعاء لأن التكبير هو التعظيم قال الله تعالى : وربك فكبر . أي عظم وقال تعالى : وذكر اسم ربه فصلى . وذكر اسمه أعم من أن يكون باسم الله أو باسم الرحمن أو غير ذلك مما يدل على التعظيم غاية ما في الباب أن يكون اللفظ المنقول سنة مؤكدة لا أنه الشرط دون غيره كذا ذكره الحنفية ، وأجابوا عن حديث الباب (أي حديث : تحريمها التكبير وتحليلها التسليم) بأن العبرة للمعاني لا للألفاظ فليس معنى الحديث تحريمها لفظ التكبير ، بل معناه تحريمها ما يدل على التعظيم .

قلت - القائل المباركفوري - : الحق في هذا الباب هو ما ذهب إليه الجمهور من أن تحريم الصلاة التكبير ، ولايكون الرجل داخلا في الصلاة إلا بالتكبير كما عرفت .

وأما قوله تعالى : وربك فكبر . فلانسلم أن المراد بالتكبير في هذه الآية تكبير الافتتاح ، فإنها مكية نزلت قبل قصة الإسراء التي فرضت الصلاة فيها ، فكيف

يكون المراد بالتكبير فيها تكبير الافتتاح .

وأما القول بأن النبي ﷺ كان يتعبد ويصلي تطوعا في جبل حراء وغيره قبل أن تفرض عليه الصلاة ، فلا بأس بأن يراد بالتكبير في هذه الآية تكبير الافتتاح ففيه أنه لايتعين على هذا التقدير أيضا أن يراد بالتكبير تكبير الافتتاح كما لايخفى على المتأمل ، ولو سلم أنه المتعين فالمراد به خصوص لفظ التكبير لأحاديث الباب ، ولم يثبت عن النبي ﷺ افتتاح الصلاة بغير لفظ التكبير البتة ولا عن الصحابة رضي الله تعالى عنهم .

وأما قوله تعالى : وذكر اسم ربه فصلى . فلانسلم فيه أيضا أن المراد بذكر اسم ربه تكبير الافتتاح لم لايجوز أن يكون المراد بالذكر تكبير الإشراق ، وبالصلاة صلاة العيد ، وبقولـه : تزكى . زكاة الفطر كما رواه عبد بن حميد ، وابن المنذر ، وابن أبي حاتم ، وعبدالرزاق ، وابن مردويه ، والبيهقي ، وغيرهم عن ابن عباس وابن عمر ، وغيرهما رضي الله تعالى عنهم وعلى هذا فلاتكون الآية مما نحن فيه .

وأما جوابهم عن حديث الباب بأن العبرة للمعاني لا للألفاظ ، ففيه أن الأصل في الأذكار ، والأدعية لاسيما أذكار الصلاة وأدعيتها هو التوقيف ، فالحاصل أن مذهب الجمهور هو الحق والصواب ، وأما قول الحنفية فلا دليل عليه .

قال الحافظ ابن القيم في إعلام الموقعين (ص ٢٦٤ ج ١) : المثال الخامس عشر رد المحكم الصريح من تعيين التكبير للدخول في الصلاة بقوله : إذا أقيمت الصلاة فكبر . وقوله : تحريمها التكبير . وقوله : لايقبل الله صلاة أحدكم حتى يضع الوضوء مواضعه ، ثم يستقبل القبلة ، ويقول : الله أكبر . وهي نصوص في غاية الصحة فردت بالمتشابه من قوله : وذكر اسم ربه فصلى . انتهى .

ومن كلام المحدث المباركفوري هذا الذي ذكرناه مفصلا ومطولا قد ظهر

ضعف التفسير الذي ذكره صاحب الفيض بقوله : ثم إن قوله : وربك فكبر . إشارة إلى الصلاة ، وقوله : وثيابك فطهر . إشارة إلى اشتراط الطهارة ، (والرجز فاهجر) قالوا : أي الأصنام فاهجر . قلت : وعلى هذا لايبقى له تعلق بمسألة الصلاة إلا أن يقال : معناه استمر على هجر الأصنام عند الصلاة وغيرها ، ويكون المطلوب ههنا من الأمر هو دوام الهجران، لا نفس الفعل كما قرروا في قوله تعالى : ياأيها الذين آمنوا آمنوا . والأولى أن يجعل إشارة إلى طهارة المكان كما أن جملة الأولى إشارة إلى طهارة الثياب ، فيتعلـق الجملتان بالصلاة ، ويتسق النظم اهـ (ج ١ ص ٣٣) .

وفيه خدشات أخرى فمنها أن كل واحد من السياق والسباق واللحاق يأبى هذه الإشارات الثلاث .

ومنها أن أمر التكبير ، والتطهير ، والهجر في الآيات المذكورة أعم ، وعلى التفسير الذي أتى به صاحب الفيض يكون مخصصا ، ولابد لهذا التخصيص ، من دليل مخصص مع شروط التخصيص المعتبرة ولاسيما عند الحنفية لأن الآتي بهذا التفسير حنفي ، وأي حنفي هو ؟ ولم يقم مثل هذا الدليل بعد . وأما كون الصلاة فريضة من أول أمر النبوة - ولو سلم - فلاينهض مخصصا .

ومنها أن جعل قوله تعالى : والرجز فاهجر . إشارة إلى طهارة المكان خلاف المنقول قال العيني رحمه الله تعالى : قوله : والرجز . بكسر الراء في قراءة الأكثر ، وقرأ حفص عن عاصم بضمها ، وهي الأوثان في قول الأكثرين ، وفي مسلم التصريح به ، وفي التفسير عن أبي سلمة التصريح به ، وقيل الشرك ، وقيل الذنب وقيل الظلم . انتهى وأما حديث اتساق النظم فمبني على جعل الجملة الأولى إشارة إلى طهارة الثياب للصلاة وقد عرفت ما فيه . بل في كون قوله تعالى : وربك

فكبـر . إشارة إلى تكبيـر الصلاة أيضا نظر قال في العمدة : قوله : وربك فكبر . أي عظمه ونزهه عما لايليق به وقيل : أراد به تكبيرة الافتتاح للصلاة . وفيه نظر اهـ.

ومنها أن مقتضى تفسيره هذا ، واتساق النظم المزعوم عنده أن يكون قوله تعالى : قم فأنذر . إشارة إلى قيام الصلاة ، وهو كما ترى .

تنبيه هام

١٠٢- **قال** : واعلم أن الصلاة فريضة عندي من أول أمر النبوة ، نعم ما زالت تتحول صفاتها من حال إلى حال إلى أن آل الأمر إلى الخمس ليلة المعراج ، ومعنى فرضية الخمس فيها بيان عدد المجموع مما فرض فيها مع ما قبلها ، ثم أمدت بصلاة هي خير من حمر النعم . وإذا لا تأويل عندي في الآيات التي ذكرت فيها الصلاتان فقط كقوله تعالى « فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوْعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الْغُرُوْبِ » فإنهما صلاتان فرضتا أولاً ثم زيدت عليهما .

وكذلك أجدهما قد صليتا بعين شاكلة الفريضة قبل فرضية الخمس أيضاً كما عند البخاري : أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى الفجر ببطن نخلة ، وجهر فيها بالقراءة . وهي بعينها شاكلتها بعد فرضيتها ، واتفقوا أيضاً على ثبوتهما إلا أنهم قالوا بكونهما نفلاً وعندي لا دليل عليه .

فالحاصل أنه لا خلاف في ثبوت الصلاتين من بدء الأمر كما في السير بإسناد فيه ابن لهيعة : أن جبرائيل عليه الصلاة والسلام علمه الوضوء عند نزول أوائل (اقرأ) وعلمه الصلاة أيضاً . وابن لهيعة عالم كبير احترقت كتبه ثم كان يروي عن حفظه فاختلط فيها ، فرواياته قبل الاحتراق مقبولة اهـ (ج ١ ص ٣٣ - ٣٤) .

يقول : لما كان تفسير صاحب الفيض لقوله تعالى : وربك فكبر . وثيابك فطهر والرجز فاهجر . موقوفاً على كون الصلاة فريضة وقت نزول هذه الايات

الكريمة أتى في هذا التنبيه بدلائل تثبت عنده فرضية الصلاة من أول أمر النبوة ، ونحن نتكلم عليها إن شاء الله تعالى واحداً واحداً بعد تمهيد مقدمة ، وهي أن الحنفية قالوا بأنه لابد لإثبات فرضية شيء من دليل قطعي ثبوته وإثباته أي دلالته .

ففي رسالتهم التي صنفوها لجواب إيرادات البخاري بقوله : وقال بعض الناس. ما نصه بلفظه : ثم الأدلة أربعة أنواع أولها قطعي الثبوت والدلالة كالنصوص المتواترة المحكمة . وثانيها قطعي الثبوت ظني الدلالة كالآيات المأولة . وثالثها ظني الثبوت قطعي الدلالة كالأخبار التي مفهومها قطعي . ورابعها ظني الثبوت والدلالة كالأخبار التي مفهومها ظني . فبالأول يثبت الفرض والحرام ، وبالثاني والثالث يثبت الوجوب وكراهة التحريم ، وبالرابع يثبت السنة والاستحباب وكراهة التنزيه ليكون ثبوت الحكم بقدر دليله اهـ .

وقال صدر الشريعة عندهم في التوضيح : وأما الثاني أي ما يعتبر فيه المقاصد الأخروية (فإما أن يكون حكماً أصلياً) أي غير مبني على أعذار العباد (أو لايكون . أما الأول) وهو الحكم الأصلي (فإن كان الفعل أولى من الترك مع منعه) أي منع الترك (فإن كان هذا) أي كون الفعل أولى من الترك مع منع الترك (بدليل قطعي) فالفعل فرض ، وبظني واجب الخ .

وقال صاحب مسلم الثبوت : ثم الاقتضاء إن كان حتماً لفعل غير كف فالإيجاب وهو نفس الأمر النفسي أو ترجيحاً فالندب ، أو الكف حتماً فالتحريم أو ترجيحا فالمكروه ، والتخيير الإباحة . والحنفية لاحظوا حال الدال فقالوا : إن ثبت الطلب الجازم بقطعي فالافتراض والتحريم، أو بظني فالإيجاب وكراهة التحريم الخ

فإذا تمهد لك أن الفرض عند الحنفية إنما يثبت بدليل قطعي الثبوت والدلالة فاعلم أن ما أتى به صاحب الفيض لإثبات فرضية الصلاة من بدء أمر النبوة لايثبتها أما الآيات فذكر منها قوله تعالى : « فسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل

الغروب » . هكذا نقل الآية بالفاء ، ولم يستدرك الخطأ في استدراك الأخطاء وبيان الصواب . والصحيح : وسبح بحمد ربك . الاية بالواو ، وهذه الآية لاتثبت بها فرضية صلاتين من أول المبعث .

أما أولا : فلأن الدليل الذي أتوا به على نزول الآية التي قبل هذه الآية - أي : «وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِيْ سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوْبٍ» - بالمدينة من أن الحاكم وغيره أخرجوا أنها نزلت في اليهود قد قام مثله عليها أيضًا ، فإن الزمخشري وغيره من المفسرين قد فسروا قوله تعالى : فاصبر على ما يقولون الخ بالصبر على قول اليهود ، فإن ثبت تفسيرهم هذا كانت هذه الآية مدنية أيضاً كالتي قبلها ، فلا دليل فيها حينئذ لفرضية صلاة ما عند الميعث فضلاً عن صلاتين ، بل لا حجة فيها على هذا لفرضية صلاة من الصلوات بمكة ، ولو متأخرة عن مبعث النبي ﷺ .

وأما ثانياً : فلأنه - وإن سلم أن الآية نزلت بمكة كسائر آيات سورتها غير آية - لاتثبت بها الفرضية من أول المبعث لأن سورة ق والقرآن المجيد نزلت بعد المبعث بسنين ، بل هذه الآية لاتدل على فرضية الصلاة قبل المعراج لأن سورة ق والقرآن المجيد نزلت بعد النجم بسور .

وأما ثالثاً : فلأن التسبيح ليس نصاً في الصلاة ، فدلالة الآية على الصلاة ليست بقطعية ، فلاتثبت بها الفرضية لما قد عرفته في المقدمة الممهدة .

وأما رابعاً : فلأن المذكور في الآية - لو سلم أن المراد بالتسبيح الصلاة - أكثر من صلاتين كما هو الظاهر ، فإن قوله تعالى : «وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوْعِ الشَّمْسِ» صلاة ، وقوله تعالى : «وَقَبْلَ الْغُرُوْبِ» صلاة ، وقوله تعالى : «وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَبِّحْهُ» صلاة ، وقوله تعالى : «وَأَدْبَارَ السُّجُوْدِ» صلاة ، بل كلامه تعالى هذا محيط بالصلوات الخمس ، ففي تفسير الجلالين : (فاصبر) خطاب للنبي ﷺ

(على ما يقولون) أي اليهود وغيرهم من التشبيه والتكذيب (وسبح بحمد ربك) صل حامداً (قبل طلوع الشمس) أي صلاة الصبح (وقبل الغروب) أي صلاة الظهر و العصر (ومن الليل فسبحه) أي صل العشاءين (وأدبار السجود) بفتح الهمزة جمع دبر وبكسرها مصدر أدبر أي صل النوافل المسنونة عقب الفرائض . قيل : المراد حقيقة التسبيح في هذه الأوقات ملابساً للحمد انتهى .

وقال في الكشاف : (فاصبر على ما يقولون) أي اليهود ويأتون به من الكفر والتشبيه . وقيل : فاصبر على ما يقول المشركون من إنكارهم البعث فإن من قدر على خلق العالم قدر على بعثهم والانتقام منهم. وقيل : هي منسوخة بآية السيف. وقيل : الصبر مأمور به في كل حال (بحمد ربك) حامدا ربك ، والتسبيح محمول على ظاهره ، أو على الصلاة ، فالصلاة (قبل طلوع الشمس) الفجر (وقبل الغروب) الظهر والعصر (ومن الليل) العشاءان ، قيل : التهجد (وأدبار السجود) التسبيح في آثار الصلوات . والسجود والركوع يعبر بهما عن الصلاة . وقيل : النوافل بعد المكتوبات الخ .

وعلى هذا فلا دليل في هذه الاية على فرضية صلاتين من أول المبعث أيضاً ، ومثل هذه الاية آية : « فَاصْبِرْ عَلَى مَا يَقُوْلُوْنَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوْعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوْبِهَا وَمِنْ آنَاءِ اللَّيْلِ فَسَبِّحْ وَأَطْرَافَ النَّهَارِ لَعَلَّكَ تَرْضَى » . وقد نص على أنها نزلت بالمدينة ، فلا حجة له في هاتين الآيتين على أن الصلاة كانت فريضة من أول أمر النبوة .

وأما قول النبي ﷺ في حديث جرير بن عبد الله عند البخاري : فإن استطعتم أن لاتغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس وقبل غروبها فافعلوا ، ثم قرأ : « وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل الغروب » . فلا يدل على أن تلك الآية فرض بها صلاتان من أول المبعث .

وأما خامساً : فلأنا وإن سلمنا أن الآيتين تدلان على صلاتين دلالة قطعية لانسلم أنهما تثبتان فرضية صلاتين من أول المبعث لأنهما نزلتا بعد المبعث ببضع سنين .

وأما الأحاديث فذكر منها أن النبي ﷺ صلى الفجر ببطن نخلة وجهر فيها بالقراءة . وهو أيضاً لايثبت مدعاه أما أولاً فلأن واقعة صلاته الفجر ببطن نخلة كانت بعد الإسراء .

قال الحافظ رحمه الله تعالى : قوله : (في طائفة من أصحابه) تقدم في أوائل المبعث في باب ذكر الجن أن ابن إسحاق وابن سعد ذكرا أن ذلك كان في ذي القعدة سنة عشر من المبعث لما خرج النبي ﷺ إلى الطائف ، ثم رجع منها ، ويؤيده قوله في هذا الحديث : إن الجن رأوه يصلي بأصحابه صلاة الفجر . والصلاة المفروضة إنما شرعت ليلة الإسراء والإسراء كان على الراجح قبل الهجرة بسنتين أو ثلاث ، فتكون القصة بعد الإسراء انتهى .

لكن فيه ما قال الحافظ نفسه في شرح هذا الحديث من أن ظاهر هذا أن الحيلولة وإرسال الشهب وقع في هذا الزمان المقدم ذكره ، والذي تضافرت به الأخبار أن ذلك وقع لهم من أول البعثة النبوية ، وهذا مما يؤيد تغاير زمن القصتين وأن مجيء الجن لاستماع القرآن كان قبل خروجه ﷺ إلى الطائف بسنتين . ولايعكر على ذلك إلا قوله في هذا الخبر : «إنهم رأوه يصلي بأصحابه صلاة الفجر» لأنه يحتمل أن يكون ذلك قبل فرض الصلوات ليلة الإسراء ، فإنه ﷺ كان قبل الإسراء يصلي قطعاً ، وكذلك أصحابه ، ولكن اختلف هل افترض قبل الخمس شيء من الصلاة أم لا ؟ فيصح على هذا قول من قال : إن الفرض أولاً كان صلاة قبل طلوع الشمس وصلاة قبل غروبها ، والحجة فيه قوله تعالى : «فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوْعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوْبِهَا» . ونحوها من الآيات ، فيكون إطلاق صلاة الفجر في

حديث الباب باعتبار الزمان ، لا لكونها إحدى الخمس المفترضة ليلة الإسراء ، فتكون قصة الجن متقدمة من أول المبعث انتهى كلامه .

وفيه أن تضافر الأخبار بأن الحيلولة ، وإرسال الشهب وقعا من أول البعثة النبوية لاينافي أن تكون قصة الجن هذه متأخرة بعد الإسراء لأن الحديث إنما يدل على أن إطلاعهم على سبب الحيلولة وإرسال الشهب ووقوفهم عليه كان حين سمعوا النبي ﷺ يقرأ القرآن في صلاة الفجر ببطن نخلة ولايدل على أن الحيلولة وإرسال الشهب عليهم وقعا في هذا الزمن زمن صلاته الفجر بأصحابه ببطن نخلة .

وقد أشار الحافظ نفسه إلى هذا حيث قال في باب ذكر الجن وقول الله تعالى : «قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِنَ الْجِنِّ» : وقول من قال : إن وفود الجن كان بعد رجوعه ﷺ من الطائف . ليس صريحاً في أولية قدوم بعضهم ، والذي يظهر من سياق الحديث الذي فيه المبالغة في رمي الشهب لحراسة السماء من استراق الجن السمع دال على أن ذلك كان قبل المبعث النبوي وإنزال الوحي إلى الأرض ، فكشفوا ذلك إلى أن وقفوا على السبب الخ .

وقول الحافظ : إن مجيء الجن لاستماع القرآن كان قبل خروجه ﷺ إلى الطائف بسنتين ليس بصحيح ، ولعله من بعض النساخ أو الطابعين لأن مقتضى ما تضافرت به الأخبار أن يكون مجيئهم قبل خروجه ﷺ إلى الطائف بسنين ، لا بسنتين ، وفيه ما قد مضى ، فلاتكون قصة الجن هذه متقدمة من أول المبعث ، ولا صلاة الفجر التي صليت بنخلة غير الصلاة التي هي إحدى الخمس المفترضة ليلة الإسراء ، ولايصح قول من قال : إن الفرض أولا كان صلاة قبل طلوع الشمس وصلاة قبل غروبها .

وأما قوله تعالى : وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها . الآية فلايدل على فرضية صلاتين من أول الأمر ، وقد أبطلنا الاستدلال بقوله تعالى :

وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل الغروب . على فرضيتهما من أول المبعث بخمسة أوجه فارجع إليها فإنها كلها جارية ههنا أيضا .

وقال في الكشاف في سورة طه : إنها مكية إلا آيتي ١٣٠ و ١٣١ فمدنيتان اهـ والآية الثلاثون بعد المائة منها هي قوله تعالى : « فاصبر على ما يقولون وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها » الآية ، وقال في الإتقان : طه استثنى منها فاصبر على ما يقولون . الآية .

وأما ثانياً : فلأن المذكور في الحديث إنما هو أن النبي ﷺ صلى بأصحابه صلاة الفجر بنخلة ، وليس فيه ما يدل على الطلب الجازم ، وطلب فعل غير كف مع منع الترك ، وقد قالت الحنفية إن الفعل لايدل على الوجوب ، فلايثبت به فرضية صلاة الفجر لأنه من فعل النبي ﷺ .

وأما ثالثاً : فلأن الحديث من أخبار الآحاد ، وهي ظنية الثبوت عند الحنفية وقد عرفت أنهم صرحوا بأنه لابد لإثبات الفرضية من دليل قطعي الثبوت والدلالة .

وأما رابعاً : فلأن قوله : « وهي بعينها شاكلتها بعد فرضيتها » يشعر بظاهره أنها لم تكن فرضاً حين صلبت بنخلة .

وأما خامساً : فلأن كون شاكلتها بعد الفرضية عين شاكلتها قبل الفرضية لايستدعي أن تكون فرضاً من أول الأمر .

وأما سادساً : فلأن هذه الواقعة حدثت بعد فترة الوحي فلا دلالة فيها على افتراض الصلاة من أول المبعث .

وأما سابعاً : فلأن دعواه افتراض صلاتين من أول الأمر أمر النبوة ، وليس في هذا الحديث إلا ذكر صلاة واحدة .

وأما حديث ابن لهيعة أن جبريل عليه الصلاة والسلام علمه الوضوء عند نزول

أوائل اقرأ، وعلمه الصلاة أيضا فلاتثبت به فرضية صلاتين من بدء الأمر من وجوه:

الأول : أن ابن لهيعة ضعيف جداً عند أهل الحديث ليس بقوي ولايحتج بحديثه وقال بعضهم ليس بشيء . قال الترمذي : وابن لهيعة ضعيف عند أهل الحديث ضعفه يحيى بن سعيد القطان وغيره .

قال صاحب تحفة الأحوذي : قال يحيى بن معين : ليس بالقوي . وقال مسلم : تركه وكيع ، ويحيى القطان ، وابن مهدي . كذا في الخلاصة - وقال : أطال الحافظ الذهبي الكلام في ترجمته في ميزان الاعتدال . قلت : ومع ضعفه فهو مدلس أيضا كما عرفت ، وكان يدلس عن الضعفاء . قال الحافظ في طبقات المدلسين : عبد الله بن لهيعة الحضرمي قاضي مصر اختلط في آخر عمره ، وكثر عنه المناكير في روايته ، وقال ابن حبان : كان صالحاً ، ولكنه كان يدلس عن الضعفاء . انتهى .

قال الذهبي في الميزان : عبد الله بن لهيعة بن عقبة الحضرمي (د ، ت ، ق) أبو عبد الرحمن قاضي مصر وعالمها ، ويقال الغافقي أدرك الأعرج وعمرو بن شعيب والكبار . قال ابن معين : ضعيف لايحتج به . الحميدي عن يحيى بن سعيد أنه كان لايراه شيئا . نعيم بن حماد سمعت ابن مهدي يقول : ما اعتد بشيء سمعته من حديث ابن اهيعة إلا سماع ابن المبارك ونحوه . ابن المديني عن ابن مهدي قال : لأحمل عن ابن لهيعة شيئا ، وقد كتب إلي كتابا فيه حدثنا عمرو بن شعيب ، فقرأته علي ابن المبارك ، فأخرجه إلي ابن المبارك من كتابه قال : أخبرني إسحاق بن أبي فروة عن عمرو بن شعيب .

قال يحيى بن بكير : احترق منزل ابن لهيعة وكتبه سنة سبعين ومائة . وقال عثمان بن صالح : ما احترق كتبه ما كتبت من كتاب عمارة بن غزية إلا من أصل

ابن لهيعة بعد احتراق داره غير أن بعض ما كان يقرأ منه احترق ، ولاأعلم أحداً أخبر بسبب علة ابن لهيعة مني أقبلت أنا وعثمان بن عتيق بعد الجمعة ، فوافينا ابن لهيعة أمامنا على حمار ، فأفلج وسقط ، فبدر ابن عتيق إليه ، فأجلسه ، وصرنا به إلى منزله وكان ذلك أول سبب علته رواها العقيلي حدثنا يحيى بن عثمان عن أبيه .

وقال أحمد بن حنبل : كان ابن لهيعة كتب عن المثنى بن الصباح عن عمرو بن شعيب ، فكان بعدُ يحدث بها عن عمرو نفسه . أحمد بن محمد الحضرمي سألت ابن معين عن ابن لهيعة فقال : ليس بقوي . معاوية بن صالح سمعت يحيى يقول : ابن لهيعة ضعيف . قال يحيى بن سعيد قال لي بشر بن السري : لو رأيت ابن لهيعة لم تحمل عنه . وقال ابن معين : هو ضعيف قبل أن تحترق كتبه وبعد احتراقها . وقال أبو زرعة : سماع الأوائل والأواخر منه سواء إلا أن ابن المبارك وابن وهب كانا يتبعان أصوله ، وليس ممن يحتج به .

وقال النسائي : ضعيف . وقال أحمد بن زهير عن يحيى : ليس حديثه بذاك القوي . وقال أبو زرعة وأبو حاتم : أمره مضطرب يكتب حديثه للاعتبار . وقال الجوزجاني : لا نور على حديثه ولاينبغي أن يحتج به . وقال حنبل : سمعت أبا عبد الله يقول : ما حديث ابن لهيعة بحجة وإني لأكتب كثيراً مما أكتب لأعتبر به ويقوي بعضه بعضا . مروان الطاطري قلت لليث : يا أبا الحارث تنام بعد العصر وقد حدثنا ابن لهيعة عن عقيل عن مكحول عن النبي ﷺ من نام بعد العصر فاختلس عقله فلايلومن إلا نفسه . فقال : لاأدع ما ينفعني لحديث عن ابن لهيعة عن عقيل .

قال ابن حبان : قد سبرت أخباره في رواية المتقدمين والمتأخرين عنه فرأيت التخليط في رواية المتأخرين عنه موجوداً ، وما لا أصل له في رواية المتقدمين كثيراً فرجعت إلى الاعتبار فرأيته كان يدلس عن أقوام ضعفى على أقوام رآهم ابن

لهيعــة ثقات فألزق تلك الموضوعات بهم .

وحدثنا أبو يعلى حدثنا كامل بن طلحة حدثنا ابن لهيعة حدثني يحيى بن عبد الله المعافري عن أبي عبد الرحمن الحبلي عن عبد الله بن عمرو أن رسول الله ﷺ قال في مرضه : ادعوا لي أخي . فدعي أبو بكر فأعرض عنه ، ثم قال : ادعوا لي أخي . فدعي له عثمان فأعرض عنه ، ثم دعي له علي فستره بثوبه وأكب عليه ، فلما خرج من عنده قيل له : ما قال لك ؟ قال : علمني ألف باب كل باب يفتح ألف باب . قلت : كامل صدوق ، وقال ابن عدي : لعل البلاء فيه من ابن لهيعة فإنه مفرط في التشيع .

وقال البخاري في كتاب الضعفاء في ذكر ابن لهيعة تعليقا : الجعفي حدثنا المقري حدثنا ابن لهيعة حدثني أبو طعمة قال : كنت عند ابن عمر إذ جاءه رجل فسأله عن صيام رمضان في السفر ، قال : أفطر . فقال الرجل : أجدني أقوى . فأعاد عليه ثلاثاً ، ثم قال ابن عمر : سمعت رسول الله ﷺ يقول : من لم يقبل رخصة الله فعليه من الإثم مثل جبال عرفات . قال البخاري : هذا منكر . انتهى مافي الميزان مقتصراً .

فابن لهيعــة ضعيف ليس بقوي مدلس عن الضعفاء لايحتج بحديثه ، ولا نور على حديثه ، وهو في ذلك كله سواء قبل احتراق بعض كتبه وبعده ضعيف في الحالتين كما صرح به ابن معين وغيره ، فلايثبت بحديثه : أن جبريل علمه الوضوء الخ ما رامه صاحب الفيض من فرضية صلاتين من بدء الأمر ولايصح قوله في ابن لهيعة : ثم كان يروي عن حفظه ، فاختلط فيها ، فرواياته قبل الاحتراق مقبولة .

الثاني : أنه كان عليه – لو سلم أن روايات ابن لهيعة قبل الاحتراق مقبولة كما ذهب إليه البعض – أن يثبت أن حديثه هذا الذي ذكرها في فرضية الصلاة من بدء الأمر حدث به ابن لهيعة قبل الاحتراق ، ولم يقم عليه دليلاً بعد ، فمجرد كون

رواياته قبل الاحتراق مقبولة لايستلزم مقبولية حديثه هذا .

الثالث : أن حديث ابن لهيعة هذا - ولو سلم أنه مقبول حدث به قبل الاحتراق والاختلاط - من أخبار الآحاد قطعاً ، وهي ظنية الثبوت عند الأحناف وقد مر في المقدمة الممهدة أنه لابد عند الحنفية لإثبات الفرضية من دليل قطعي الثبوت والإثبات كليهما .

الرابع : أنه لابد لإثبات الفرضية - لو قدر أن حديث ابن لهيعة قطعي الثبوت - من دليل قطعي الدلالة يدل على الطلب الجازم ، وأولوية الفعل مع منع الترك كما سبق في المقدمة الممهدة ، ومجرد تعليم جبربل الصلاة للنبي ﷺ لايوجب ذلك، ولايستدعيه . ألاترى أن المندوبات أيضا معلمة له ﷺ من جانب الله تعالى ، ولم تجب بذلك التعليم فتدبر .

الخامس : أن مدعاه فرضية الصلاتين من بدء الأمر ، وليس في حديث ابن لهيعة هذا أن جبريل كان علم النبي ﷺ حينئذ صلاتين فقط ، بل فيه كما ذكره هو : «وعلمه الصلاة» .

فثبت أنه لا دليل بيد من قال بافتراض صلاتين من أول المبعث ، وأما قوله : واتفقوا أيضاً على ثبوتهما إلا أنهم قالوا بكونهما نفلاً ، وعندي لا دليل عليه . فلايدل على فرضيتهما ولايثبتها .

أما أولاً : فلأن الاتفاق إنما هو على أن رسول الله ﷺ كان يصلي من أول المبعث قبل افتراض الصلوات الخمس ليلة الإسراء ، بل قبل المبعث أيضا كان يتعبد، لا على أنه كان يصلي صلاتين فقط كما لايخفى على من له ممارسة بمذاهب الناس وأقوالهم ، ومواضع اتفاقهم واختلافهم ، فقوله : فالحاصل أنه لا خلاف في ثبوت الصلاتين من بدء الأمر كما ترى .

وأما ثانياً : فلأن الاتفاق على ثبوت الصلاتين من بدء الأمر - على تقدير

تسليمه - لايثبت به فرضيتهما حتى يقوم دليل مضت صفته في المقدمة الممهدة ولم يقم إلى الآن . نعم لو كانوا اتفقوا على فرضيتهما من بدء الأمر لكان له وجه .

وأما ادعاء انتفاء دليل كونهما نفلاً فادعاء محض لأن الأصل عدم الافتراض على أن انتفاء دليل النفلية لايدل على الفرضية ، فكان على صاحب الفيض أن يأتي بدليل يدل على دعواه - افتراض صلاتين من بدء الأمر - ولكنه لم يفعل ، وما أتى به لايثبت به الفرضية كما عرفت مما تقدم .

فإن قلت : إن صاحب الفيض لم يستدل بقوله تعالى : «وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوْعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الْغُرُوْبِ» ولا بصلاته ﷺ الفجر بنخلة ولا بحديث ابن لهيعة على فرضية صلاتين من بدء الأمر أمر النبوة ، بل إنما قال في الآية : إنه لا تأويل فيها عندي لأني أقول بفرضية صلاتين من بدء الأمر ، وأما من لم يقل بفرضيتهما من بدء الأمر فهو يحتاج إلى تأويلها وتأويل مثلها من الآيات بخلافي . وقال في حديث الصلاة بنخلة : إنه يثبت أن شاكلة الصلاتين قبل فرضية الخمس كانت عين شاكلتهما بعد فرضيتها . وقال في حديث ابن لهيعة : إنه يدل على أن الصلاة كانت ثابتة من بدء الأمر .

قلت : لايخفى ما فيه على من تأمل المقام والبحث وكلام صاحب الفيض هنا وعباراته وألفاظه . على أن هذا اعتراف بأنه لم يذكر هنا دليلاً لفرضية صلاة ولا صلاتين من أول المبعث ، وما ذكره فليس بدليل لها ، وهو المطلوب .

ثم قوله : ثم أمدت بصلاة هي خير من حمر النعم . إشارة منه إلى وجوب الوتر ، والواجب فرض عند الحنفية في عهد النبوة إذ لم يقولوا بالواجب الأصلي وفيه أيضا أن هذا اللفظ قد ورد في ركعتي الفجر أيضاً ، ولم يقل بوجوبهما الحنفية أيضا ، وسنعود إلى المسألة في موضعها إن شاء الله تعالى .

فائدة عائدة

قال الحافظ رحمه الله تعالى بعد شرح حديثي عائشة وجابر - رضي الله تعالى عنهما - في بدء الوحي وفترته ما نصه : خرج المصنف بالإسناد في التاريخ حديث الباب عن عائشة ثم عن جابر بالإسناد المذكور هنا فزاد فيه بعد قوله : (تتابع) قال عروة - يعني بالسند المذكور إليه - وماتت خديجة قبل أن تفرض الصلاة ، فقال النبي ﷺ : رأيت لخديجة بيتاً من قصب لا صخب فيه ولا نصب .

وروى البخاري في باب تزويج النبي ﷺ عائشة الخ عن هشام عن أبيه قال : توفيت خديجة قبل مخرج النبي ﷺ إلى المدينة بثلاث سنين . الحديث قال الحافظ : (قوله عن أبيه) هذا صورته مرسل لكنه لما كان من رواية عروة مع كثرة خبرته بأحوال عائشة يحمل على أنه حمله عنها .

وقال أيضاً : وقد أخرج الإسماعيلي من طريق عبد الله بن محمد بن يحيى عن هشام عن أبيه أنه كتب إلى الوليد أنك سألتنى متى توفيت خديجة ؟ وإنها توفيت قبل مخرج النبي ﷺ من مكة بثلاث سنين أو قريب من ذلك الخ .

وقد صرحت عائشة بأن رسول الله ﷺ تزوجها أي بنى بها ودخل عليها بعد خديجة بثلاث سنين كما في البخاري في باب تزويج النبي ﷺ خديجة الخ وقد جزمت بأنها لم تر خديجة قط كما عند مسلم . وقد حققوا أن عائشة كان لها عند موت خديجة ست سنين ، فثبت بهذا كله أن خديجة رضي الله عنها توفيت في السنة العاشرة من المبعث قبل الهجرة بثلاث سنين .

قال الحافظ : قال الزبير : وكانت خديجة تدعى في الجاهلية الطاهرة ، وماتت على الصحيح بعد المبعث بعشر سنين في شهر رمضان . وقيل : بثمان . وقيل : بسبع . فأقامت معه ﷺ خمساً وعشرين سنة على الصحيح . وقال ابن عبد البر : أربعاً وعشرين سنة وأربعة أشهر . وسيأتي من حديث عائشة ما يؤيد الصحيح في

أن موتها قبل الهجرة بثلاث سنين، وذلك بعد المبعث على الصواب بعشر سنين اهـ.

هذا وإن الصلاة لم تكن مفروضة حين موتها ، فعلم أن الصلاة إنما فرضت بعد وفاة خديجة ولم تكن قبل وفاتها مفروضة مطلقاً لا صلاة ، ولا صلاتان ولا ثلاث صلوات ، ولا أكثر من ذلك ، فأين دعوى فرضية صلاة ، أو صلاتين ، أو ثلاث صلوات من أول المبعث ، أو قبل افتراض الخمس ليلة الإسراء ؟ ؟ ؟

فإن قلت : حكى عياض أنه لا خلاف أن خديجة صلت معه ﷺ بعد فرض الصلاة . قلت : قال الحافظ : وأما ثالثا فقد تقدم في ترجمة خديجة في الكلام على حديث عائشة في بدء الخلق [١] أن عائشة جزمت بأن خديجة ماتت قبل أن تفرض الصلاة ، فالمعتمد أن مراد من قال بعد أن فرضت الصلاة ما فرض قبل الصلوات الخمس إن ثبت ذلك ، ومراد عائشة بقولها : ماتت قبل أن تفرض الصلاة . أي الخمس ، فيجمع بين القولين بذلك ، ويلزم منه أنها ماتت قبل الإسراء اهـ . وفيه أن مدار هذا الجمع على القول بفرضية صلاة قبل الخمس ، ولم يثبت بعد بدليل ولا برهان كما قد عرفت فيما مضى من الكلام والبيان .

تنبيه

وقد أخرج البخاري في صحيحه قال : حدثنا يحيى بن بكير حدثنا الليث عن عقيل عن ابن شهاب ح وحدثني عبد الله بن محمد حدثنا عبد الرزاق أخبرنا معمر عن الزهري فأخبرني أبو سلمة بن عبد الرحمن عن جابر بن عبد الله قال : سمعت النبي ﷺ وهو يحدث عن فترة الوحي فقال في حديثه : «فَبَيْنَا أَنَا أَمْشِي إِذْ سَمِعْتُ صَوْتاً مِنَ السَّمَاءِ فَرَفَعْتُ رَأْسِي فَإِذَا الْمَلَكُ الَّذِي جَاءَنِي بِحِرَاءَ جَالِسٌ عَلَى كُرْسِيٍّ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ ، فَجُئِثْتُ مِنْهُ رُعْباً ، فَرَجَعْتُ ، فَقُلْتُ : زَمِّلُونِي زَمِّلُونِي .

١- قوله : بدء الخلق . هكذا في النسخة التي بيدي لكن الصحيح : بدء الوحي . منه .

فَدَثِّرُونِي ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى (يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ إلى وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ) قَبْلَ أَنْ تُفْرَضَ الصَّلَاةُ ، وَهِيَ الأَوْثَانُ» .

فقد ظهر من هذا الحديث ظهور الشمس نصف النهار أن سورة المدثر نزلت قبل أن تفرض الصلاة مطلقاً ، وتخصيص الصلاة في قوله : قبل أن تفرض الصلاة بالصلوات الخمس يحتاج إلى دليل ، فحصحص أن قول صاحب الفيض بفرضية الصلاة من بدء أمر النبوة، وتفسيره لقوله تعالى: وربك فكبر * وثيابك فطهر* والرجز فاهجر * بقوله : ثم إن قوله (وربك فكبر) إشارة إلى الصلاة ، وقوله (وثيابك فطهر) إشارة إلى اشتراط الطهارة الخ ضعيفان جداً فتدبر ولاتجيء شيئا ادا .

١٠٣ - **قال** : ثم المتابعة إما تامة أو ناقصة ، وقد بينها العلماء في أصول الحديث وكذا المتابعة غير الشاهد ، والفرق بينهما مذكور في النخبة وغيرها من كتب الأصول اهـ (ج ١ ص ٣٤) .

يقول : إن بعض الناس لم يدرك معنى المتابعة المصطلحة عند أكثر أهل الفن أو ذهب إلى شمول المتابعة للشاهد حيث قال : قوله : تابعه عبد الله بن يوسف وأبو صالح . اعلم أن حماداً مثلا إذا روى عن أيوب عن ابن سيرين عن أبي هريرة . فإذا روى الذي في درجة حماد عن أيوب أو غيره عن ابن سيرين أو غيره عن أبي هريرة أو غيره عن النبي ﷺ فهذه متابعة تامة ، وإذا روى الراوي في درجة أيوب فصاعداً فناقصة ، وكل منهما إما أن يذكر فيهما المتابع عنه أولا فهذه أربعة أقسام . وأما إذا روى حماد أيضاً عن غير أيوب الخ فهذه أيضاً ناقصة ، وأما الذي في درجة أيوب إذا روى فينظر إلى الذي روى عن هذا إن كان هو حماداً فناقص ، وإن كان غيره فتام ، وإن لم يعلم فناقص أيضاً اهـ فتدبر فيه تدبراً بليغاً ، وتفكر فيه تفكراً عميقاً .

١٠٤- قال : (وكان مما) قيل : مركب من (من) و (ما) . وقيل : (مما) بمعنى ربما مركباً كان أو مفرداً ، واستشهد له بقول الحماسي : وإنما لمما نضرب الكبش بيضة اهـ (ج ١ ص ٣٤) .

يقول : هكذا ذكر صاحب الفيض قول الحماسي ، ولم يستدرك في استدراك الخطأ وبيان الصواب وقد نقله صاحب الفتح ثم صاحب العمدة هكذا : وانا لمما نضرب الكبش ضربة . فذكر صاحب الفيض إنما مكان إنا ، وبيضة مكان ضربة ، فتنبه وهذا مما نبهنا عليه شيخنا - حفظه الله تعالى - أثناء تدريسه لصحيح البخاري. ثم اعلم أن صاحب الفتح وصاحب العمدة قد اختلفا في نقل المصراع الثاني من هذا البيت فقال الأول : على وجهه يلقى اللسان من الفم . وقال الثاني : على رأسه نلقى اللسان من الفم .

١٠٥- قال : (لتعجل به) من باب (تلقي المخاطب بما لا يترقب) فإن النبي ﷺ إنما كان ينازع جبريل عليه السلام في القراءة ولايصبر حتى يتمها لمسارعته إلى الحفظ لئلا يتفلت منه شيء ، لا لأنه كان يستعجل ليستريح عن مشقة الحفظ ولايقاسي تعبه فيما بعد ، ولكنه تلقى بما لايترقبه إظهارا لعدم ابتغاء التحريك مع قراءته ، وتعليماً لحسن الاستماع وتأديباً لأمر القراءة كما قال تعالى : (ولاتعجل بالقرآن من قبل أن يقضي إليك وحيه) اهـ (ج ١ ص ٣٤) .

اقول : وفيه أن العجلة لاتنحصر في طلب الاستراحة عن المشقة .

يقول : ومقصود شيخنا - زاد الله مجده - أن جعل قوله تعالى : لتعجل به . من باب تلقي المخاطب بما لايترقبه إنما يصح لو كان المراد بقوله : لتعجل به . منحصرا في الاستعجال للاستراحة عن مشقة الحفظ ، والأمر ليس كذلك ، بل الصحيح والصواب أن المراد بقوله تعالى : لتعجل به . هو العجلة التي كانت تصدر من رسول الله ﷺ في ابتداء الأمر مسارعة إلى الحفظ لئلا ينفلت منه شيء .

قال الحافظ : وكان النبي ﷺ في ابتداء الأمر إذا لقن القرآن نازع جبريل القراءة ولم يصبر حتى يتمها مسارعة إلى الحفظ لئلا ينفلت منه شيء . قاله الحسن وغيره ، ووقع في رواية للترمذي : يحرك به لسانه يريد أن يحفظه . وللنسائي : يعجل بقراءته ليحفظه . ولابن أبي حاتم : يتلقى أوله ، ويحرك به شفتيه خشية أن ينسى أوله قبل أن يفرغ من آخره . وفي رواية الطبري عن الشعبي : عجل يتكلم به من حبه إياه . وكلا الأمرين مراد ولاتنافي بين محبته إياه ، والشدة التي تلحقه في ذلك ، فأمر بأن ينصت حتى يقضي إليه وحيه ، ووعد بأنه آمن من تفلته منه بالنسيان أو غيره ، ونحوه قوله تعالى : ولاتعجل بالقرآن من قبل أن يقضي إليك وحيه . أي بالقراءة انتهى .

وفي تفسير الجلالين : قال الله تعالى لنبيه : (لاتحرك به) بالقرآن قبل فراغ جبريل منه (لسانك لتعجل به) خوف أن ينفلت منك اهـ .

وقال في الكشاف : الضمير في (به) للقرآن ، وكان رسول الله ﷺ إذا لقن الوحي نازع جبريل القراءة ، ولم يصبر إلى أن يتمها مسارعة إلى الحفظ ، وخوفاً من أن يتفلت منه ، فأمر بأن يستنصت له ملقياً إليه بقلبه وسمعه حتى يقضي إليه وحيه ، ثم يقفيه بالدراسة إلى أن يرسخ فيه . والمعنى لاتحرك لسانك بقراءة الوحي ما دام جبريل صلوات الله عليه يقرأ (لتعجل به) لتأخذه على عجلة ، ولئلا يتفلت منك اهـ .

وقد نقل العيني عبارة الكشاف هذه مصدقاً لها ، ومستشهداً بها لبيان المعنى ، فعلم أن قوله تعالى : لتعجل به . ليس من باب تلقي المخاطب بما لايترقبه وإلا يلزم أن تكون العجلة للاستراحة عن مشقة الحفظ بعد انقضاء وحيه جائزة لأن الله تعالى قال : ولاتعجل بالقرآن من قبل . الآية إلا أن يقال : إن قوله : فيما بعد . ظرف لكلا الفعلين المذكورين من قبل أي ليستريح ولايقاسي ، فلا لزوم للمحال ، لكن

المسألة خلافية .

ثم قوله : ولكنه تلقى بما لايترقبه إظهاراً لعدم ابتغاء التحريك الخ فيه ما قد مر ، ولعل الصحيح إظهارا لعدم انبغاء التحريك الخ .

١٠٦- **قال** : (جمعه لك صدرك) وفيه اختلاف النسخ والأفصح عندي أن يكون جمعه مصدراً اهـ (ج ١ ص ٣٤) .

يقول : وفي الفتح : قوله : جمعه لك صدرك . كذا في أكثر الروايات ، وفيه إسناد الجمع إلى الصدر بالمجاز كقوله أنبت الربيع البقل أي أنبت الله في الربيع البقل . واللام في (لك) للتبيين أو للتعليل . وفي رواية كريمة والحموي (جمعه لك في صدرك) وهو توضيح للأول انتهى .

ووقع في رواية إسرائيل وجرير عند البخاري في التفسير : أن نجمعه في صدرك قال الحافظ : ووقع في رواية أبي عوانة : (جمعه لك في صدرك) ورواية جرير أوضح . انتهى ولم يشر الحافظ هنا - أي في التفسير - إلى اختلاف النسخ والروايات في نقل الألفاظ في رواية أبي عوانة ، وقد صرح به قبل في بدء الوحي . ووجه أفصحية (جمعه) مصدرا مطابقته لما فسر به ، فتدبر .

١٠٧ - **قال** : (قال استمع له وأنصت) واعلم أن الإنصات والاستماع يقتصران على الجهرية فإن الإنصات مقدمة للاستماع ، ومعناه التهيؤ للاستماع اهـ (ج ١ ص٣٤) .

يقول : قال في القاموس : نصت ينصت ، وأنصت ، وانتصت سكت والاسم النصتة بالضم ، وأنصته وله سكت واستمع لحديثه . وقال : واستمع له وإليه أصغى . وقال : وأصغى استمع ، وإليه مال بسمعه اهـ .

وقال الحافظ : قوله : باب الاستماع . أي الإصغاء للسماع ، فكل مستمع سامع من غير عكس اهـ .

ثم إن هذا تصريح من صاحب الفيض بأن الإنصات والاستماع كليهما يقتصران على الجهرية ، ومن الناس من أنكر هذا ، وزعم أن الاستماع يتعلق بالجهر، والإنصات بالسر. ومنهم من خيل إليه أن الاستماع وحده يتعلق بالجهر والسر كليهما ، ويقتضي عدم تحريك المستمع لسانه بشيء سواء أسر عنده القول أم جهر به .

وكلام صاحب الفيض هذا يرد زعم وخيال هذين الرهطين ، وكلام الحافظ يخدش ظن الثاني لأنه نص في أن المستمع أخص مطلقاً من السامع ، والسماع إنما يكون للجهر فقط ، لا للسر . كـذا أفادنا شيخنا - حفظـه الله تعالى - أثناء تدريسه للجامع الصحيح للإمام البخاري . وسنعود إلى معنى الإنصات والاستماع ومتعلقهما في مسألة القراءة خلف الإمام إن شاء الله تعالى العلام .

١٠٨- **قال** : (ثم إن علينا بيانه) قد وقع ههنا سوء ترتيب من الراوي فذكر (أن تقرأه) في تفسير (بيانه) وهو وهم منه لأنه تفسير لقوله : «وقرآنه» . لا لقوله : «بيانه» . فنقل تفسير هذا إلى هذا ، ويشهد له ما أخرجه البخاري في التفسير ص ٧٣٤ ج ٢ متناً وسنداً وفيه قرآنه أي أن تقرأه وبيانه أي أن تبينه على لسانك . وهذا واضح في المراد فلاتلتفت إلى التأويلات اهـ (ج ١ ص ٣٥) .

يقول : كذا نقل قول ابن عباس رضي الله عنهما في تفسير قوله تعالى : بيانه . من كتاب التفسير بالتاء الفوقانية ، ولم يستدرك في استدراك الخطأ ، والخطأ مطبعي ، والصحيح بالنون أي نبينه بلسانك .

والذي في بدء الوحي هو رواية أبي عوانة التي تكلم فيها صاحب الفيض بقوله : قد وقع ههنا سوء ترتيب من الراوي فذكر أن تقرأه في تفسير بيانه وهو وهم منه الخ وفيه أن الظاهر أن الروايتين عنه في تفسير (بيانه) ثابتتان واردتان في الصحيح وأن الراوي قد نقل (وتقرأه) في تفسير قوله : (قرآنه) أيضاً ، ولم يهم في الترتيب أيضاً

فالحكم بوقوع الوهم وسوء الترتيب من الراوي ليس بذاك .

على أنه يمكن أن يقال : إن رواية أبي عوانة مفسرة لرواية إسرائيل وجرير فإن البيان بيانان بيان الألفاظ وبيان المعاني ، والأول - أي بيان الألفاظ - هو القراءة ، وهو المراد ههنا ، ويؤيده تقييده البيان باللسان إذ بيان المعاني أعم لأن الفعل والعمل يكون بياناً أيضا بالمعنى الثاني ، فلا منافاة بين الروايتين .

١٠٩- **قال** : ثم اعلم أن القرآن معناه اتساق النظم يقال : ليس لشعره قرآن (بندش) ومنه سمي القرآن قرآنا عندي اهـ (ج١ ص ٣٥) .

يقول : قال صاحب روح المعاني : وقد اختلف الناس في تحقيق لفظ القرآن فالمروي عن الشافعي وبه قال جماعة : أنه اسم علم غير مشتق خاص بهذا الكلام المنزل على النبي المرسل ﷺ ، وهو معرفا غير مهموز عنده كما حكاه عنه البيهقي والخطيب وغيرهما .

والمنقول عن الأشعري وأقوام : أنه مشتق من قرنت الشيء بالشيء إذا ضممته إليه ، وسمي به عندهم لقران السور والآيات والحروف فيه بعضها ببعض . وقال الفراء : هو مشتق من القرائن لأن الآيات فيه يصدق بعضها بعضا ، ويشبه بعضها بعضا . وهو على هذين القولين بلا همز أيضا ، ونونه أصلية .

وقال الزجاج : هذا القول غلط ، والصواب أن ترك الهمزة فيه من باب التخفيف ، ونقل حركتها إلى ما قبلها . فهو عنده وصف مهموز على فعلان مشتق من القرء بمعنى الجمع ، ومنه قرأت الماء في الحوض إذا جمعته فيه ، وسمي به لأنه جمع السور كما قال أبو عبيدة ، أو ثمرات الكتب السالفة كما قال الراغب ، أو لأن القارئ يظهره من فيه أخذا من قولهم ما قرأت الناقة سلي قط كما حكي عن قطرب .

وعند اللحياني وجماعة هو مصدر كالغفران سمي به المقروء تسمية المفعول

بالمصدر . قال السيوطي : قلت : والمختار عندي في هذه المسألة ما نص عليه الشافعي رضي الله تعالى عنه انتهى . وأنا متبرئ من حولي أقول : قول الزجاج أرق من وجه إذ الشائع فيه الهمز ، وبه قرأ السبعة ما عدا ابن كثير ، وقد وجه إسقاطها بما مر آنفا ، ولم يوجه إثباتها ، وكأن قول السيوطي محض تقليد لإمام مذهبه حيث لم يذكر الدليل ، ولم يوضح السبيل . وعندي أنه في الأصل وصف أو مصدر كما قال الزجاج واللحياني لكنه نقل وجعل علماً شخصياً كما ذهب إليه الشافعي ومحققو الأصوليين . وعليه لايعرف القرآن لأن التعريف لايكون إلا للحقائق الكلية الخ .

وفيه أنه اعترض على السيوطي بأنه قلد الشافعي إمام مذهبه حيث لم يذكر الدليل ، والحال أنه قلد الزجاج واللحياني في جعله وصفاً أو مصدراً ، والشافعي ومحققي الأصوليين في جعله علماً شخصياً حيث لم يذكر الدليل ، ولم يوضح السبيل ، وإنما اختاره كما اختار السيوطي مذهب إمامه .

فإن قيل : إن صاحب روح المعاني قد ذكر الدليل وأوضح السبيل بقوله : إذ الشائع فيه الهمز الخ قلت : إن ما ذكره لاينفى الجامدية ، ولايثبت الوصفية أو المصدرية . ثم لايذهب عليك أن ترك ذكر الدليل وإيضاح السبيل لايستلزم انتفاء الدليل ، وعدم السبيل ، ولا التقليد .

واعلم أن ما ذهب إليه صاحب الفيض في وجه التسمية للقرآن ومعناه إن هو إلا نقل لبعض ما ذكره البخاري في أوائل تفسير سورة النور ، والحق عندي أن جميع الوجوه التي لاتنافي فيما بينها مراعاة في التسمية ، وأما الاشتقاق فلم يتحقق لي الصواب فيه إلى الآن إلا أن القلب يميل إلى مهموزيته ، ولعل الله يحدث بعد ذلك أمراً .

١١٠- **قال** : (لاتحرك به لسانك) الخ تكلم الناس في ربطه فإن أوله ، وآخره في

ذكر أحوال القيامة ، وحينئذ قوله : لاتحرك الخ لايظهر له كثير ربط ، فقيل : لعل النبي ﷺ حرك شفتيه عند نزوله ، فنهي عنه ، وقد تعرض إليه الرازي إلا أنه لم يأت بالجواب الشافي ، وقد عرفت من عادته أنه يبسط في الإيراد ويجمل في الجواب ، ولذا اشتهر عنه أنه يعترض نقدا ويجيب نسيئة .

وقد فتح الله علي جوابه ، ولابد له من تمهيد مقدمة وهي : أن القرآن قد يكون له معنى بالنظر إلى سياقه ، فإذا نظر إلى شان نزوله يظهر منه معنى آخر . فالوجه في مثله عندي أن يحمل ما يفهم من النظم مراده الأولى ، وما يفهم من النظر إلى الخارج مراده الثانوي ، وقصر القرآن على شأن نزوله ليس بوجيه عندي ولم أر أحداً منهم صرح بالمراد الأولى والثانوي إلا مصنف في حاشية التلويح حيث قال : إن للخمر إطلاقان فما قاله الحنفية رضي الله تعالى عنهم مراد أولى وما ذكره الشافعية أن كل مسكر خمر فهو مراد ثانوي ، وكانت المسألة من علم الأصول ، فعلى العلماء أن يبحثوا في أن نظم القرآن إذا أعطى معنى ثم جاء الحديث يحمله على خلافه فهل يعتبر بنظم النص ؟ أو الحديث .

والذي ظهر لي فيه أن يجعل مرادا أوليا وثانويا كقوله تعالى : (فإن طلقها فلاتحل له) الخ قال الشافعية إنه يتعلق بصدر الكلام أي قوله تعالى : (الطلاق مرتان) الخ وجعلوا ذكر الخلع جملة معترضة ، والخلع فسخ عندهم . وقال الحنفية رضي الله عنهم : إنه يتعلق بما قبله . وقالوا : إن القول بتعلقه بصدر الكلام مع إمكانه بتعلقه مما قبله ، فكذلك في النظم قال الشافعية رحمهم الله تعالى : إن قوله : (أو تسريح بإحسان) طلاق ثالث لما عند أبي داود أن رجلاً سأل عن الطلاق الثالث فقال : هو تسريح بإحسان . وحينئذ لو قلنا : إن قوله (فإن طلقها) الخ يترتب عليه لزم أن يكون هذا الطلاق رابعاً .

قلت : التسريح بالإحسان ترك الرجعة ، وهذا مراده الأولى ، ويدخل فيه

الطلاق الثالث أيضاً على طريق المراد الثانوي فإن الطلاق أيضاً صورة وقسم من ترك الرجعة ، وإذن لايكون قوله : (فإن طلقها) بياناً للطلاق المستأنف ، بل يكون بياناً لأحد قسمي ترك الرجعة ، فالمراد هو ما يفهم من النظم وما يدل عليه الحديث فهو داخل في مؤداه أيضاً على طريق المراد الثانوي . وهذا هو الطريق في جميع المواضع التي يخالف الحديث النص ، فإنه يوفي حق النظم القرآني ، ويؤل في الحديث .

وإذا أتقنت هذا فاعلم أن الله تعالى لما ذكر القيامة وأحوالها وكان المشركون مولعين بالسؤال عنها تعنتاً فقالوا : (أيان مرساها) وأمثال ذلك فحقق الله من أول الأمر أن لايتكلم فيه بحرف وأن لايتعجل في تحصيل علمه وتفصيله ، بلْ عليه أن يحفظ بقدر ما علمناه، وينتظر تفصيله فيما يأتي حسبما يريده الله تعالى شيئاً فشيئاً وما ذكره ابن عباس رضي الله تعالى عنه من تحريك شفتيه فهو مراد أيضاً لكن على طريق المراد الثانوي ، وقد علمت أن قصر النظم على ما ورد في شأن نزوله ليس بسديد سيما إذا خالف سياق القرآن اهـ (ج ١ ص ٣٥ - ٣٦) .

اقول : المراد بالمراد الأولى والثانوي في مسألة الخمر أن الخمر تدل لغة على ما يتخذ من ماء العنب ، وتدل بحسب الدلالة والعلية على ما صرح به الشافعية بخلاف ما في آية الطلاق فإن التسريح يشملهما لغة ، والصحيح في أمثال هذه المواضع أن يرجح ما في الحديث وتأول الآية إلى ما فيه ، أو يقال : إن الآية بحسب السياق تدل على معنى ، والحديث وارد على طريق التغليب .

يقول : إن معنى الخمر الذي بينه الشافعية معنى حقيقي لها قال صاحب القاموس : الخمر ما أسكر من عصير العنب ، أو عام كالخمرة ، وقد يذكر ، والعموم أصح لأنها حرمت وما في المدينة خمر عنب وما كان شرابهم إلا البسر والتمر اهـ .

وأنت تعلم أن القرآن إنما نزل بلغة أهل الحجاز ، وقد اعترف صاحب الفيض نفسه بأن معنى الخمر العام حقيقي أيضاً كالمعنى الخاص حيث قال في الأشربة : وأما أرباب اللغة فيشيدون أقوال أئمتهم ذكر صاحب القاموس الشافعي معنى الخمر موافق الجمهور ، وذكر مذهب أبي حنيفة بقيل ، وذكر الزمخشري معناه على وفق أبي حنيفة ، وقال ليس في اللغة إلا هذا المعنى ومن المعلوم أن الزمخشري أحذق من صاحب القاموس لأنه إمام اللغة . أقول - القائل صاحب الفيض - : إن أصل معنى الخمر لغة ما قال أبو حنيفة ولكنه مستعمل في معنى الحجازيين أيضاً ، والمعنيان على الحقيقة اهـ (ج ٤ ص ٣٥١) .

فإذا كان معنى الحجازيين على الحقيقة ، والقرآن قد نزل بلغتهم كان مراداً أولياً فلا معنى لجعله مراداً ثانوياً على أن القاعدة فيها نظر لأن النظم له معنى وضع هو بإزاءه ، ومعنى أراده المتكلم به ، والمعنى الثاني أي المعنى المراد بالنظم أعم من المعنى الأول - أي الموضوع له النظم - فإن الثاني قد يكون عين الأول كما في قوله تعالى : «إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» . فإن معنى هذه الجملة الذي وضعت هي له هو المراد ، وقد لايكون كما في قولهم : فلان لايضع قدمه في دار فلان ، وفلان يقدم رجلاً ويؤخر أخرى ، فإن المعنى الذي وضع له هذان النظمان ليس بمراد . وكذلك قوله تعالى : «فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ» فإن المعنى الذي وضع له هذا النظم ليس بمراد إلا أن يقال : إن المحيض هو الفرج خاصة . وكذا قوله تعالى : «فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ» .

وأنت خبير بأن شأن النزول يتعين به المعنى المراد ، ويدل على أن المعنى الفلاني قد أراده الله تعالى بالنظم ، فالمعنى الذي يعينه شأن النزول وسببه يكون مراداً أولياً قطعاً بخلاف المعنى الذي وضع له النظم إذ يحتمل أن لايكون مراداً أصلاً فضلاً عن أن يكون مراداً أولياً . وكذا الأحاديث إنما تبين مراد الله تعالى بكلامه فمعنى الآية

الذي بينه الحديث ، والذي عينه شأن النزول وسببه مراد أولى إلا أن يقوم دليل على خلافه ، ولايقوم . والمعنى الذي وضع له اللفظ ، ودل عليه لغة يحتمل أن يكون مراداً أولياً أو ثانوياً ، ويحتمل أن لايكون مراداً أصلاً . وإن شئت تحقيق هذا المرام فارجع إلى بحث المعاني الأول والثواني من دلائل الإعجاز .

فإن قلت : إنهم قالوا : العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب . وما قلت يرشد إلى أن العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ ؟ قلت : بحثنا هذا إنما هو في المراد الأولى والثانوي أعني أي المعاني مراد أولى ، وأيها مراد ثانوي ؟ آلمعنى الذي دل عليه النظم وضعاً أو لغة مراد أولى والمعنى الذي حمله عليه الحديث وعينه شأن النزول مراد ثانوي أم بالعكس ؟ فقال صاحب الفيض بالأول ، وقلنا بالثاني وقولهم : العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب . لايدل على أن ما دل عليه النظم لغة أو وضعاً مراد أولى وغيره مراد ثانوي ، ولا على العكس . وقولي : إن المعنى الذي بينه الحديث وعينه شأن النزول مراد أولى ، والمعنى الذي دل عليه اللفظ وضعا أو لغة يحتمل أن لايكون مرادا أصلا الخ لايستدعي أن تكون العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ . على أن قولهم هذا - أي العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب - ليس على عمومه وإطلاقه ولا متفقاً عليه فيما بينهم .

ثم قولهم : «إن السنة قاضية علي القرآن» يرشدك إلى أن المعنى الذي ذكرته السنة هو مراد الله تعالى أولاً وبالذات فهو المراد الأولى .

والذي ذهب إليه صاحب الفيض من أن نظم القرآن إذا أعطي معنى ثم جاء الحديث يحمله على خلافه فالوجه فيه أن يجعل مرادا أوليا وثانويا الخ يشعر بأنه سلك مسلك أصحابه في تقديم اللغة على الحديث في فهم القرآن وتفسيره ، وقد ردوا بقاعدتهم هذه أحاديث ، والحق أن الحديث مقدم على اللغة في فهم القرآن ، وتفسيره كما أن الاصطلاح يكون مقدماً على اللغة في فهم العلوم والفنون

كاصطلاحات الفقه وأصوله مثلا فإنها مقدمة على المعاني اللغوية في فهمهما . ثم إن صاحب الفيض لم يجترئ على رد الحديث في أمثال هذا الموضع تصريحاً ، بل تلويحاً حيث جعل ما دل عليه الحديث مراداً ثانوياً ، وفيه ماقد عرفت .

على أن إعطاء نظم القرآن معنى وحمله عليه لايتأتى حتى ينظر إلى الحديث ومواضع أخر من القرآن ، ولا سيما في جعل معنى نظم القرآن مراد الله تعالى ، وقد نقل صاحب روح المعاني عن صاحب المدخل : أن الطريق - في التفسير - الرجوع في تفسير ألفاظه إلى أهل اللغة ، وفي نحو الناسخ والمنسوخ إلى الأخبار وفي بيان المراد منه إلى صاحب الشرع . وأقره فظهر أن قوله : فعلى العلماء أن يبحثوا في أن نظم القرآن إذا أعطى معنى ثم جاء الحديث يحمله على خلافه فهل يعتبر بنظم النص أو الحديث ؟ ليس على ما ينبغي لأن العالم لايجوز له أن يعين لنظم القرآن معنى حتى ينظر إلى مواضع أخر من القرآن ، وينظر إلى الحديث ، بل إلى أقوال الصحابة رضي الله عنهم أجمعين كما صرح به في أصول التفسير ، فإن عين له معنى بعد الفحص ، ثم ظهر له حديث صحيح أو حسن يحمله على خلاف ما حمله عليه هو قبل يجب عليه أن يرجع إلى ما في الحديث ، ويترك ما عينه أولا لأن ما في الحديث إما أن يكون أعم مما عينه أو أخص أو مباينا أو مساويا فعلى الأخير ليس بخلافه ، وكذا في الأعم والأخص لا معارضة على رأي ، وقد اختاره الشاه ولي الله ، ويقال في الكل : إن الحديث حاكم وقاض على فهمه ، والحجة في قول النبي ﷺ وحديثه ، لا في اجتهاد هذا المعين وتعيينه . وقس على هذا قول الصحابي على رأي من قال : إن تفسير الصحابي حجة . ولا سيما إذا كان في حكم المرفوع ، والمسألة قد بحث فيها العلماء قديماً وحديثاً ، كما لايخفى على من له اطلاع واسع على مصنفاتهم ، نعم لم يصطلحوا فيها هذا الاصطلاح - أي اصطلاح المراد الأولى والثانوي - إلا بعضهم ، وقد علمت ما في هذا الاصطلاح

فإنه بعد محتاج إلى الاصلاح .

وقد صرح ابن كثير بأن السنة شارحة للقرآن حيث قال : فإن قال قائل : فما أحسن طرق التفسير ؟ فالجواب أن أصح الطريق في ذلك أن يفسر القرآن بالقرآن فما أجمل في مكان فإنه قد بسط في موضع آخر ، فإن أعياك ذلك فعليك بالسنة فإنها شارحة للقرآن وموضحة له ، بل قد قال الإمام أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي رحمه الله تعالى : كل ما حكم به رسول الله ﷺ فهو مما فهمه من القرآن اهـ

وإذا كان كل حديث مفهوماً من القرآن فلابد أن يحمل القرآن على معنى ذكر في الحديث ، ويجعل ذلك المعنى مراداً أولياً ، وقد شد النكير الحافظ ابن تيمية رحمه الله تعالى على قوم اعتقدوا معاني ثم أرادوا حمل ألفاظ القرآن عليها ، وعلى قوم فسروا القرآن بمجرد ما يسوغ أن يريده من كان من الناطقين بلغة العرب من غير نظر إلى المتكلم بالقرآن ، والمنزل عليه ، والمخاطب به .

وقال الزركشي في البرهان : للناظر في القرآن لطلب التفسير مآخذ كثيرة أمهاتها أربعة الأول النقل عن النبي ﷺ ، وهذا هو الطراز المعلم لكن يجب الحذر من الضعيف منه والموضوع فإنه كثير . الثاني الأخذ بقول الصحابي فإن تفسيره عندهم بمنزلة المرفوع إلى النبي ﷺ كما قاله الحاكم في مستدركه . وقال أبو الخطاب من الحنابلة : يحتمل أن لايرجع إليه إذا قلنا : إن قوله ليس بحجة . والصواب الأول لأنه من باب الرواية لا الرأي الخ وفيه أن كل تفسير للصحابي لايكون من باب الرواية .

وقال صاحب فتح البيان : إن التفسير الذي ينبغي الاعتداد به والرجوع إليه هو تفسير كتاب الله جل جلاله باللغة العربية حقيقة ومجازا إن لم تثبت في ذلك حقيقة شرعية فإن ثبتت فهي مقدمة على غيرها ، وكذلك إذا ثبت تفسير ذلك من الرسول ﷺ فهو أقدم من كل شيء ، بل حجة متبعة لايسوغ مخالفتها لشيء آخر ثم تفاسير

الصحابة المختصين برسول الله ﷺ ، فإنه يبعد كل البعد أن يفسر أحدهم كتاب الله تعالى ولم يسمع في ذلك شيئا عن رسول الله ﷺ ، وعلى فرض عدم السماع فهو أحد العرب الذين عرفوا من اللغة دقها وجلها انتهى .

وفيه أن كل تفسير للصحابي لا يكون من باب الرواية .

فهذه نقول جيدة كلها تدل على أنه لاينبغي لأحد أن يعين لنظم القرآن معنى وقد عين له الحديث معنى ، وإن هي إلا بحث في أن نظم القرآن إذا دل على معنى ثم جاء الحديث يحمله على خلافه ، فهل يعتبر بنظم النص أو الحديث ؟ وقد اتضح مما تقدم أن الاعتبار في هذه الصورة لما ذكره الحديث ، فإن المعنى الذي حمل رسول الله ﷺ نظم القرآن عليه مراد ومقدم على المعنى الذي حمله عليه عالم من العلماء لاندري أصاب أم أخطأ مراد الله تعالى ؟ فلايتحتم أن يكون هذا المعنى مراده تعالى فضلا عن أن يكون مراداً أولياً . ثم مسألة تخصيص الكتاب وتقييده بالسنة نفس المسألة ، وقد أوردها أهل الأصول في مصنفاتهم وبحثوا فيها بحثاً بليغاً .

وفذلكة ما قال : إن المراد الأولى بقوله تعالى : لاتحرك به لسانك الخ أن لايتكلم فيه أي في يوم القيامة بحرف ، وألايتعجل في تحصيل علمه وتفصيله ، بل عليه أن يحفظ بقدر ما علمناه ، وينتظر تفصيله فيما يأتي حسبما يريده الله تعالى شيئاً فشيئاً ، وهذا هو الذي يدل عليه نظم القرآن عنده من غير نظر إلى الخارج ، فهو مراد أولى لنظم القرآن ههنا عنده .

وأما ما ذكره ابن عباس رضي الله عنهما فهو أيضا مراد عنده لكن ثانوي ، لا أولى، وارتباط الآيات بماقبل وبعد يحصل عنده بالمعنى الأول دون الثاني . وفيه أن المعنى الذي جعله مراداً أولياً يأبى نظم القرآن عن انطباقه عليه إلا بتكلف يذهب فصاحته .

مع أنه يمكن أن يقال : إن المعنى الذي ذكره القفال من أن المخاطب بقوله : لاتحرك الخ الإنسان المتقدم ذكره إذا قرأ كتاب أعماله بعجلة يقال له : لاتحرك الخ

مراد أولى حسب قاعدة صاحب الفيض هذه لأن النظم يدل عليه أيضا من غير نظر إلى الخارج دلالة أوضح من دلالته على معنى صاحب الفيض ، بل هذا أقرب إلى الانطباق مما ذكره صاحب الفيض إلا أنه خلاف إجماع السلف على أن المخاطب بذلك النبي ﷺ في شأن نزول الوحي كما كان معنى صاحب الفيض الذي جعله هو مراداً أولياً خلاف الإجماع إلا أن مخالفته في أمر واحد وهو المخاطب فيه إذ جعله شأن يوم القيامة ، والإجماع والنص أنه تحريكه شفتيه عند نزول الوحي وليس عند صاحب الفيض ومن تبعه ما يدفع به معنى القفال إذ الارتباط به حاصل والنظم عليه دال ، وقد قال فيه الرازي : وهذا وجه حسن ليس في العقل ما يدفعه وإن كانت الآثار غير واردة فيه .

قال الحافظ : لم يختلف السلف أن المخاطب بذلك النبي ﷺ في شأن نزول الوحي كما دل عليه حديث الباب ، وهو الذي اختاره البخاري . فإنه قد ذكر حديث ابن عباس هذا في بدء الوحي أيضا اهـ .

على أن قاعدة المراد الأولى والثانوي إنما تتمشى فيما كان المراد الأولى أعم من المراد الثانوي أو أخص منه كما يظهر ذلك من تمثيله بالخمر ، وقوله تعالى : «أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ» . وأما ههنا فلا ؛ لأن المعنى الذي جعله مراداً أولياً لايتناول المعنى الذي جعله مراداً ثانوياً ، ولا بالعكس كما لايخفى .

ثم مبنى كلامه هذا على أمرين الأول أن ارتباط كل آية بما قبلها لابد منه . والثاني أن قوله تعالى : لاتحرك الخ على تفسير ابن عباس لايرتبط بما قبله . وكلا الأمرين لايخلو عن نظر .

أما الأول فلأن ارتباط كل آية بما قبلها ليس بضروري ، ففي الإتقان : وقال الشيخ عز الدين بن عبد السلام : المناسبة علم حسن ، لكن يشترط في حسن ارتباط الكلام أن يقع في أمر متحد مرتبط أوله بآخره ، فإن وقع على أسباب

مختلفة لم يقع فيه ارتباط ، ومن ربط ذلك فهو متكلف بما لايقدر عليه إلا بربط ركيك يصان عن مثله حسن الحديث فضلاً عن أحسنه ، فإن القرآن نزل في نيف وعشرين سنة في أحكام مختلفة شرعت لأسباب مختلفة ، وما كان كذلك لايتأتى ربط بعضه ببعض اهـ .

ويؤيده بعض ما ذكره الشاه ولي الله الدهلوي في فوائد الباب الثالث من كتابه - الفوز الكبير - فارجع إليه ، ولا ريب أن الأسباب ههنا مختلفة .

وأما الثاني فلأن قوله تعالى : «لاتحرك به لسانك لتعجل به» الآيات مرتبط بما قبله ، ومناسب له على تفسير ابن عباس أيضاً قال الحافظ : وقد ذكر الأئمة لها مناسبات منها أنه سبحانه وتعالى لما ذكر القيامة ، وكان من شأن من يقصر عن العمل لها حب العاجلة ، وكان من أصل الدين أن المبادرة إلى أفعال الخير مطلوبة فنبه على أنه قد يعترض على هذا المطلوب ما هو أجل منه ، وهو الإصغاء إلى الوحي ، وتفهم ما يرد منه ، والتشاغل بالحفظ قد يصد عن ذلك ، فأمر أن لايبادر إلى التحفظ لأن تحفيظه مضمون على ربه ، وليصغ إلى ما يرد منه إلى أن ينقضي ، فيتبع ما اشتمل عليه ، ثم لما انقضت الجملة المعترضة رجع الكلام إلى ما يتعلق بالإنسان المبدأ بذكره ، ومن هو من جنسه فقال : (كلا) وهوكلمة ردع كأنه قال : بل أنتم يا بني آدم لكونكم خلقتم من عجل تعجلون في كل شيء ، ومن ثم تحبون العاجلة ، وهذا على قراءة تحبون بالمثناة ، وهي قراءة الجمهور ، وقرأ ابن كثير وأبو عمرو بياء الغيبة حملاً على لفظ الإنسان لأن المراد به الجنس .

ومنها : أن عادة القرآن إذا ذكر الكتاب المشتمل على عمل العبد حيث يعرض يوم القيامة أردفه بذكر الكتاب المشتمل على الأحكام الدينية التي تنشأ عنها المحاسبة عملاً وتركاً كما قال في الكهف : «وَوُضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِيْنَ مُشْفِقِيْنَ مِمَّا فِيْه - إلى أن قال - وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاس[٢] فِيْ هَذَا الْقُرْآن مِنْ كُلِّ مَثَلٍ وَكَانَ الْإِنْسَانُ

٢- كذا في النسخة التي بيدي بتقديم (للناس) على (في القرآن) وفي القرآن بالعكس .

أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلاً» وقال تعالى في سبحان : «فَمَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَأُولَٰئِكَ يَقْرَأُونَ كِتَابَهُمْ - إلى أن قال - وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا الْقُرْآنِ» الآية ، وقال في طه : «يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ وَنَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقاً - إلى أن قال - فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ وَلاَ تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْماً» .

ومنها : أن أول السورة لما نزل إلى قوله : (ولو ألقى معاذيره) صادف أنه ﷺ في تلك الحالة بادر إلى تحفظ الذي نزل ، وحرك به لسانه من عجلته خشية من تفلته، فنزلت (لاتحرك به لسانك لتعجل به - إلى قوله - ثم إن علينا بيانه) ثم عاد الكلام إلى تكملة ما ابتدأ به ، قال الفخر الرازي : ونحوه ما لو ألقى المدرس على الطالب مثلاً مسألة فتشاغل الطالب بشيء عرض له ، فقال له : ألق بالك وتفهم ما أقول . ثم كمل المسألة ، فمن لايعرف السبب يقول : ليس هذا الكلام مناسباً للمسألة بخلاف من عرف ذلك .

ومنها : أن النفس لما تقدم ذكرها في أول السورة عدل إلى ذكر نفس المصطفى كأنه قيل هذا شأن النفوس ، وأنت يا محمد نفسك أشرف النفوس فتأخذ بأكمل الأحوال انتهى كلام الحافظ رحمه الله تعالى .

فكيف يصح أن يقال : إن تفسير الحديث للآية الذي جعله صاحب الفيض مراداً ثانوياً يرفع ارتباط الآية بما قبلها ، وينفي مناسبتها له مع وجود هذه المناسبات الأربع ، وأخرى مثلها ؟ وقد ذكر السيوطي هذه المناسبات الأربع في الإتقان ، واعتمد عليها ، ورد تفسير القفال بقوله : وهذا يخالف ما ثبت في الصحيح أنها نزلت في تحريك النبي ﷺ لسانه حالة نزول الوحي عليه اهـ . وقد تقدم أن تفسير صاحب الفيض أيضا مخالف لما في الصحيح . ثم قوله : وقد تعرض إليه الرازي إلا أنه لم يأت بالجواب الشافي ، وقد عرف من عادته أنه يبسط

في الإيراد ، ويجمل في الجواب ، ولذا اشتهر عنه أنه يعترض نقداً ، ويجيب نسيئة اهـ فيه أن الرازي قد أتى بجواب شاف ، نعم لو كان الجواب الشافي مقصوراً على ما اختاره صاحب الفيض محصوراً فيما فتح الله عليه فالرازي لم يأت به كما قال ، ولم يذهب إلى ما يخالف حديث ابن عباس المذكور ، وإجماع السلف الصالح المأثور .

ثم الرازي وإن كان اشتهر عنه أنه يبسط في الإيراد ، ويجمل في الجواب ، ويعترض نقداً ويجيب نسيئة لم يعمل عمله هذا ، ولا صنع صنيعه هذا ههنا ، بل قد بسط ههنا في الجواب ، وأجاب نقداً ، فإن كنت في شك مما قلنا فارجع إلى تفسيره ، وادرس منه المقام .

ثم قوله : وهذا - أي جعل ما دل عليه النظم من غير نظر إلى الخارج مراداً أولياً وما دل عليه بالنظر إلى الخارج مراداً ثانوياً - هو الطريق في جميع المواضع التي يخالف الحديث النص الخ ليس على ما ينبغي لأن القاعدة كانت فيما كان للنظم والنص القرآني معنى بالنظر إلى سياقه ، ويحمله الحديث على معنى آخر خلافه كما يدل عليه ما قال من قبل من أن القرآن قد يكون له معنى بالنظر إلى سياقه، فإذا نظر إلى شأن نزوله يظهر منه معنى آخر ، فالوجه في مثله عندي أن يجعل ما يفهم من النظم مراده الأولى وما يفهم من النظر إلى الخارج مراده الثانوي. وكما يدل عليه ما قال من قبل من أنه كانت المسألة من علم الأصول ، فعلى العلماء أن يبحثوا في أن نظم القرآن إذا أعطى معنى ثم جاء الحديث يحمله على خلافه ، فهل يعتبر بنظم النص أو الحديث ؟ فقولاه هذان نصان صريحان في أن القاعدة فيما كان للنظم بالنظر إليه ، وباعتباره في نفسه معني ، ويحمله الحديث على معنى آخر ، وأنت تدري أن هذا واد ، ومخالفة الحديث للنص واد آخر ، فإدراج مخالفة الحديث للنص القرآني تحت القاعدة المذكورة لايصح .

على أن الحديث إذا كان ثابتاً عن رسول الله ﷺ لايخالف القرآن لأن الحديث أيضاً وحي ، والوحي لايخالف الوحي أي الوحي لايخالف بعضه بعضاً ، وقد أمر رسول الله ﷺ باتباع الوحي ، ويدخل فيه القرآن ، فلايتصور منه ﷺ مخالفته . ولذا قلنا : إن تخصيص الكتاب بالسنة ، وتقييده بها جائزان ، وكذا الزيادة عليه والنسخ بها فإنهما في مرتبة واحدة من حيث الوحي وأما ظنية الثبوت وقطعيته بمعنى التواتر وغيره فعارضتان من العوارض التي لحقته بعد النزول ، وبالجملة حمل الحديث للقرآن على معنى أمر ، ومخالفته له أمر آخر وقد جعلهما صاحب الفيض في قوله هذا أمراً واحداً ، فتدبر ولاتكن من الغافلين .

تنبيه

١١١- **قال بعض الناس** : والحديث - أي حديث ابن عباس المسلسل بتحريك الشفتين - يدل على أنه ﷺ لم يكن يعلم الغيب ، وعلى أن وضع القرآن على أنه يتلوه أحد ويستمعه آخر ، ويستنبط منه عدم جواز القراءة خلف الإمام اهـ .

يقول : إن الحديث لايدل على أن وضع القرآن على أنه يتلوه أحد ويستمعه آخر فقط ، بل إنما يدل على أن وضع القرآن أن يتلوه واحد، ويستمعه الآخر ، فإذا فرغ القاري من قراءته يقرأه الآخر الذي كان قبل مستمعاً، وعليه يدل قوله تعالى : «فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ» . على تفسير ، وقوله تعالى : «وَلاَتَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ» . ويستنبط منه وجوب القراءة خلف الإمام . وإنما قلنا هذا مشياً على دأبه وطريقته ، وإلا فلا دلالة في الحديث على كون وضع القرآن على ما ذكره ولو سلمنا لقلنا : إنما وضعه هذا في التعليم والتعلم ، لا في الصلاة ، فإن المسألة تعليمية قال الله تعالى : «اَلرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ» وقال : «عَلَّمَهُ شَدِيْدُ الْقُوَى ذُوْ مِرَّةٍ فَاسْتَوَى» ولايكون مثل هذا التعليم والتعلم في الصلاة .

ثم طراز التعليم هذا مخصوص بالنبي ﷺ كما لايخفى ، ولو فرضنا أن الحديث يدل على ما ذكره أعم من أن يكون في الصلاة أو غيرها ففيه أن هذه الدلالة ظنية ، ولايثبت بها عدم الجواز إذ لابد عند هذا البعض وحزبه لإثباته من دليل قطعي الثبوت والدلالة .

ومن الناس من لم يتدبر فقال : الائتمام في قوله ﷺ: إنما جعل الإمام ليؤتم به . بمعنى الاتباع ، والاتباع معناه الاستماع والإنصات بدليل تفسير ابن عباس لقوله تعالى : فإذا قرأناه فاتبع قرآنه . بقوله : فاستمع وأنصت . وفيه أن الائتمام غير الاتباع ، سلمنا أن الائتمام عين الاتباع لكن نقول : مقتضاه قراءة المقتدي إذا قرأ الإمام كما أن مقتضاه تكبيره وركوعه إذا كبر وركع ، لا تركه القراءة إذا قرأ .

ثم الاتباع ليس الاستماع والإنصات معناه الحقيقي ولا المجازي ، بل إنما ذكر ابن عباس رضي الله عنهما حاصل المعنى والمقصود الذي تتضمنه تلك الآيات كيف والمدلول ههنا قراءة النبي ﷺ بعد فراغ جبريل عليه الصلاة والسلام من القراءة كما تقدم تفصيلاً . على أن الاستماع والإنصات لاينافيان القراءة السرية لغة ولا شرعاً ولا عرفاً . كذا أفادنا الشيخ الإمام الكوندلوي حفظه الله تعالى .

حديث مدارسة القرآن

١١٢- قال تحت عنوان (ذكر حديث هرقل): حدثنا عبدان الخ (ج ١ ص ٣٦) .

اقول : وسند عبدان غير سند حديث هرقل ، وكان الواجب أن يقال : هذا شرح حديث ابن عباس ، أو ذكر حديث مدارسة القرآن ، أو نحو ذلك .

يقول : إن مقصود الشيخ - حفظه الله تعالى - أن عنوان (ذكر حديث هرقل) كان يجب أن يذكر ويكتب قبل حديث هرقل ، وهو الحديث السابع من أحاديث بدء الوحي ، وسنده : حدثنا أبو اليمان الحكم بن نافع قال أخبرنا شعيب عن

الزهري قال أخبرني عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود أن عبد الله بن عباس أخبره أن أبا سفيان بن حرب أخبره أن هرقل . الحديث وقد ذكر صاحب الفيض ذلك العنوان قبل حديث ابن عباس في مدارسة جبريل مع النبي ﷺ القرآن في رمضان ، وهو الحديث السادس من أول الصحيح ، وسنده حدثنا عبدان قال أخبرنا عبد الله قال أخبرنا يونس عن الزهري ح وحدثنا بشر بن محمد قال أخبرنا عبد الله قال أخبرنا يونس ومعمر عن الزهري نحوه قال أخبرني عبيد الله بن عبد الله عن ابن عباس قال : كان رسول الله ﷺ أجود الناس . الحديث فقد ذكر عنوان (ذكر حديث هرقل) قبل أوانه ومقامه بحديث ، فتنبه له .

١١٣- **قال** : قال الحافظ : من دأب المصنف رضي الله تعالى عنه أنه يذكر المتن في التحويل لآخر الطريقين . وقال الشيخ عمرو بن الصلاح : إنه يكون لآخر الطريقين ، أو للسند العالي . قلت : ولعل ما ذكره الحافظ رضي الله عنه فهو عادة للبخاري خاصة ، وأما ما ذكره ابن الصلاح فهو عادة عامة المحدثين ، فالمتن ههنا لبشر بن محمد . قلت : وهو كذلك إلا أنه قد يوجد خلافه أيضا فإنه أخرجه في مقام آخر من لفظ عبدان أيضا اهـ (ج ١ ص ٣٦) .

يقول : ما ذكره الحافظ ابن حجر ، والحافظ أبو عمرو بن الصلاح رحمهما الله تعالى إنما هو فيما كان المتون فيه مختلفة ، وأما إذا كان المتون في التحويل متفقة فالمذكور بعد التحويل حينئذ متن لكلا طريقي التحويل ، أو جميع طرقه ، وههنا متن بشر بن محمد عين متن عبدان لفظاً بلفظ ، ومعنى بمعنى ، فهذا التحويل لايندرج تحت ما ذكره الحافظان ، بل المتن ههنا لكلا الطريقين طريق عبدان ، وطريق بشر بن محمد ، فلايصح قوله : فالمتن ههنا لبشر بن محمد . ولايرد ما أورده بقوله : وهو كذلك إلا أنه قد يوجد خلافه أيضاً فإنه أخرجه في مقام آخر من لفظ عبدان أيضاً على أن المقام الآخر الذي أخرج فيه البخاري هذا الحديث بلفظ

عبدان كما زعم صاحب الفيض لا تحويل هناك .

ثم العجب من قوله : ولعل ما ذكره الحافظ رضي الله تعالى عنه فهو عادة للبخاري خاصة . كيف صدر منه مع نقله قول الحافظ الذي فيه التصريح بأن من دأب المصنف - أي البخاري - أنه يذكر المتن في التحويل لآخر الطريقين ، فكان صاحب الفيض لم يتأمل قول الحافظ الذي ذكره هو نفسه قبل ، وغفل عنه غفلة ما ، فجعل يخصصه .

ثم قوله : وقال الشيخ عمرو بن الصلاح . فيه أن الصحيح الشيخ أبو عمرو بن الصلاح ولم يستدرك هذا الخطأ في التصويب الملحق بهذا الجزء ولا بالجزء الرابع .

١١٤- قال : وما قيل : إن النصب لايجوز لأن ما مصدرية فلايصح الحمل . فليس بشيء ، فإن حرف المصدر لايخرج الفعل عن حقيقته بحيث لايبقى بينه وبين المصدر الصرف فرق ولهذا ذهب السيد الجرجاني رضي الله تعالى عنه في بعض حواشيه إلى أن المصدر المنسبك لايتجرد عن معنى الفعلية بالكلية الخ (ج١ ص٣٦) .

يقول : لعل هذا رد على صاحب العمدة حيث اعترض على جعل أجود ما يكون الخ خبر كان بقوله : هذا لايصح لأن كان إذا كان فيه ضمير النبي ﷺ لايصح أن يكون أجود خبرا لكان لأنه مضاف إلى الكون ، ولايخبر بكون عما ليس بكون اهـ .

والحق أن ما أورده صاحب العمدة لايرد أصلاً لأن الخبر ههنا أجود ما يكون ، لا ما يكون فقط وكون ما يكون مضافاً إليه لأجود لايستدعي حدثية أجود المضاف فلا حاجة في رده إلى ما ذكره صاحب الفيض .

فإن قلت : إن مقصود صاحب الفيض ليس ما ذكرت ، حتى يقال : إن ما قاله لايحتاج إليه ، وإنما مراده أن (ما يكون في رمضان) اسم كان ، وأجود خبره المقدم

علی اسمه ، فحمل أجود على ما يكون لايصح لأن كلمة ما مصدرية ، والكون لايكون أجود ، فرد هذا الإيراد بقوله : وما قيل : إن النصب لايجوز لأن ما مصدرية فلايصح الحمل فليس بشيء الخ .

قلت يأبى هذا التوجيه ما قاله بعد : فإن ظاهره يشعر بأن الكلام في كون المصدر حقيقة أو تأويلاً محمولاً على شيء من الذوات ، فسوى بينهما صاحب القيل في عدم الحمل ، وفرق بينهما صاحب الفيض بأن الأول - أي المصدر الحقيقي - لايكون محمولاً على شيء من الذوات بخلاف الثاني - أي المصدر التأويلي - وحاصل التوجيه أن الكلام في كون المصدر موضوعاً لشيء ، والأمر ليس كذلك على أن الحدث لايكون موضوعاً لغير الحدث، والفعل لايكون مسنداً إليه البتة، مع أن معنى الجملة لايستقيم على هذا التوجيه، فتدبر ولاتكن من الذين لايتدبرون.

١١٥- **قال** : ومحصل الوجه المختار عندي : أن أجود اسم كان ، وفي رمضان حال ، وحاصلا خبره مقدر ، والضمير في يكون للنبي ﷺ ، وليس في أجود ضمير . وهذا جائز في المشتق كما قيل في سيد الأنبياء لا ضمير فيه أي وكان أجود ما يكون النبي ﷺ حال كونه في رمضان حاصلاً ، يعني كان جوده الكثير في رمضان . وحينئذ لم يحكم فيه بكونه أجودهم ، ولكن المقصود منه أن جوده الكثير كان في رمضان بخلاف صورة النصب ، فهو كقولهم : ضربي زيدا قائما اهـ (ج ١ ص ٣٦ - ٣٧) .

يقول : كلامه هذا يدل على أن صورة النصب فيها حكم بكونه ﷺ أجودهم ، فيكون المعنى على هذا : وكان رسول الله ﷺ أجودهم ما يكون في رمضان . ولايخفى وهنه ، فإن ابن عباس قد قال قبل متصلاً : كان رسول الله ﷺ أجود الناس . وهذا أعم من أن يكون في رمضان أو غيره ، والواقع أن رسول الله ﷺ

كان أجود الناس في كل وقت في كل شهر من شهور السنة الاثنى عشر .

ثم الحكم بكونه ﷺ أجودهم إنما يستفاد من صيغة أفعل التفضيل وإضافته إلى ضمير الناس تقديراً سواء أكان أجود منصوباً أو مرفوعاً ، فتفريقه بين صورة النصب والرفع بهذا الوجه ليس بصحيح فقوله : وحينئذ لم يحكم فيه بكونه أجودهم كما ترى .

ثم قوله : يعني كان جوده الكثير في رمضان . وقوله : ولكن المقصود منه أن جوده الكثير كان في رمضان . مبنيان على أن صيغة أجود منسلخة عن التفضيل والأمر ليس كذلك .

والصواب هنا ما قاله الحافظ من أن التقدير : كان رسول الله ﷺ مدة كونه في رمضان أجود منه في غيره ، وهذا نحو قولهم : أخطب ما يكون الأمير في يوم الجمعة . أي منه في أيام أخر . هذا ولاتلتفت إلى ما ذكره العيني فإنه لايرد أصلا كما تقدم .

ثم الظاهر من قوله : بخلاف صورة النصب ، فهو كقولهم ضربي زيداً قائماً . أن كلام : وكان أجود ما يكون الخ في حالة النصب كقولهم ضربي زيدا قائما . وهو كما ترى ، وكذلك تسبيه قوله : وكان أجود الخ في حالة الرفع بقولهم : ضربي زيدا قائما . إلا أن يقال : إن مراده باب ضربي زيدا قائما . فيتناول أجود ما يكون وأخطب ما يكون ، وكان أجود ما يكون ، وكان أخطب ما يكون . لكن فيه أنه حينئذ يختل الفرق الذي ذكره بين صورتي النصب والرفع .

وأما قوله : وليس في أجود ضمير ، وهذا جائز في المشتق كما قيل : سيد الأنبياء لا ضمير فيه . ففيه أن اسم التفضيل يرفع فاعله أبدا ، ويكون فاعله مضمراً غالباً ، وإذا كان مظهراً فلا يرفعه إلا بشرائط فصلت في موضعها ، فلابد لاسم التفضيل من فاعل ، فإذا لم يكن مظهراً يكون مضمراً ، وههنا فاعل أجود ليس

بمظهر ، فيكون مضمراً ، ففي أجود ضمير يعمل هو فيه .

وسيد الأنبياء فيه أيضاً ضمير لأن السيد صفة مشبهة ، والصفة المشبهة فيها ضمير مالم ترفع مظهراً أو ما في حكمه ، ففي شرح الكافية للجامي : (ومتى رفعت) معمول الصفة بها - أي مظهراً - (فلا ضمير فيها) أي في الصفة لأن معمولها حينئذ فاعل لها ، فلو كان فيها ضمير يلزم تعدد الفاعل . واعترض عليه العصام بقوله : وفيه بحث لأنه يجوز أن يكون المعمول بدلاً لا فاعلاً ، فينبغي أن يقال : لو كان فيها ضمير يلزم تعدد الفاعل أو التباس البدل بالفاعل . وتعقبه الجمال بقوله : والمتبادر من رفعها ظاهراً بعدها هو الرفع بالفاعلية فاندفع ما قيل : فيه بحث لأنه يجوز أن يكون المعمول الخ انتهى .

ولا ريب أن سيداً في سيد الأنبياء لم يرفع ظاهراً ، ففيه ضمير ، والجواز الذي ذكره مقيد بما إذا رفع مظهراً بالفاعلية ، وفيه ما فيه ، أو بالمشتق الغير العامل كاسمي الآلة والظرف ، وفيه أيضاً نظر ، فتأمل ولاتكن من الذين لايتأملون .

١١٦- **قال** : (جبرائيل) إيل أي الله ، وميكا ، وجبر قريب من معنى العبد وحاصله عبدالله ، وعكسه بعضهم أن إيل بمعنى العبد ، وميكا وغيره بمعنى الله وحينئذ شاكلته كشاكلة عبد الله وعبد الرحمن حيث يبقى لفظ العبد ، ويتغير لفظ الله ورحمن . قلت : وهو القياس إلا أن علمائهم مصرحون بخلافه اهـ (ج ١ ص٣٧) .

يقول : قال الحافظ ابن كثير : وحكاية البخاري كما تقدم عن عكرمة هو المشهور أن إيل هو الله ، وقد رواه سفيان الثوري عن خصيف عن عكرمة . ورواه عبد بن حميد عن إبراهيم بن الحكم عن أبيه عن عكرمة . ورواه ابن جرير عن الحسين بن يزيد الطحان عن إسحاق بن منصورعن قيس بن عاصم عن عكرمة أنه قال : إن جبريل اسمه عبد الله ، وميكائيل اسمه عبد الله ، إيل الله ورواه يزيد

النحوي ، عن عكرمة ، عن ابن عباس مثله سواء . وكذا قال غير واحد من السلف كما سيأتي قريبا .

ومن الناس من يقول : إيل عبارة عن عبد ، والكلمة الأخرى هي اسم الله لأن كلمة إيل لاتتغير في الجميع ، فوزانه عبد الله عبد الرحمن عبد الملك عبد القدوس عبد السلام عبد الكافي عبد الجليل ، فعبد موجودة في هذا كله ، واختلفت الأسماء المضاف إليها ، وكذلك جبرائيل وميكائيل ، وعزرائيل وإسرافيل ونحو ذلك ، وفي كلام غير العرب يقدمون المضاف إليه على المضاف .

وقال ابن كثير أيضا : وقد تقدم ما حكاه البخاري ، ورواه ابن جرير عن عكرمة وغيره أنه قال : جبر وميك وإسراف عبيد ، وإيل الله . وقال ابن أبي حاتم : حدثنا أحمد بن سنان ، حدثنا عبد الرحمن بن مهدي ، عن سفيان ، عن الأعمش ، عن إسماعيل بن أبي رجاء ، عن عمير مولى ابن عباس ، عن ابن عباس قال : إنما كان قوله : جبرائيل . كقوله : عبد الله وعبد الرحمن . وقيل : جبر عبد ، وإيل الله . وقال محمد بن إسحاق عن الزهري ، عن علي بن الحسين قال : أتدرون ما اسم جبرائيل من أسماءكم ؟ قلنا : لا . قال : اسمه عبد الله وكل اسم مرجعه إلى إيل فهو إلى الله عز و . . قال ابن أبي حاتم : وروي عن عكرمة ومجاهد ، والضحاك ، ويحيى بن يعمر نحو ذلك . ثم قال : حدثني أبي ، حدثنا أحمد بن أبي الحواري ، حدثني عبد العزيز بن عمير قال : اسم جبريل في الملائكة خادم الله . قال : فحدثت به أبا سليمان الداراني ، فانتفض ، وقال : لهذا الحديث أحب إلي من كل شيء في دفتر كان بين يديه انتهى كلام الحافظ ابن كثير - رحمه الله السميع البصير -

وقال البخاري في باب قوله (من كان عدوا لجبريل) : وقال عكرمة : جبر وميك ، وإسراف عبد ، إيل الله . قال الحافظ : وصله الطبري من طريق عاصم

عنه قال : جبريل عبد الله ، وميكائيل عبدالله ، إيل الله . ومن وجه آخر عن عكرمة : جبر عبد ، وميك عبد ، وإيل الله . ومن طريق يزيد النحوي عن عكرمة عن ابن عباس نحو الأول ، وزاد : وكل اسم فيه إيل فهو الله ، ومن طريق عبدالله بن الحارث البصري أحد التابعين قال : إيل الله بالعبرانية . ومن طريق علي بن الحسين قال : اسم جبريل عبدالله ، وميكائيل عبيدالله يعني بالتصغير ، وإسرافيل عبدالرحمن ، وكل اسم فيه إيل فهو عبد الله . وذكر عكس هذا وهو أن إيل معناه عبد ، وما قبله معناه اسم الله كما تقول : عبد الله ، وعبد الرحمن وعبد الرحيم ، فلفظ عبد لايتغير ، وما بعده يتغير لفظه ، وإن كان المعنى واحداً ويؤيده أن الاسم المضاف في لغة العرب غالباً يتقدم فيه المضاف إليه على المضاف انتهى كلام الحافظ ابن حجر .

وقال جلال الدين السيوطي في الإتقان : جبريل بكسر الجيم ، والراء بلاهمز وجبريل بفتح الجيم وكسر الراء بلا همز ، وجبرائيل بهمزة بعد الألف ، وجبراييل بيائين بلا همز ، وجبرئيل بهمز وياء بلا ألف ، وجبرئل مشددة اللام ، وقرئ بها ، قال ابن جني : وأصله كوريال فغير بالتعريب وطول الاستعمال إلى ما ترى وقرئ ميكاييل بلا همز ، وميكئل ، وميكال ، أخرج ابن جرير من طريق عكرمة عن ابن عباس قال : جبريل عبد الله ، وميكائيل ع بد الله ، وكل اسم فيه إيل فهو عبد الله . وأخرج عن عبد الله بن الحارث قال : إيل الله بالعبرانية اهـ .

وقال بدر الدين العيني : قوله : (جبريل) عليه السلام هو ملك الوحي إلى الرسل عليهم الصلاة والسلام الموكل بإنزال العذاب والزلازل والدمادم ، ومعناه عبد الله بالسريانية لأن جبر عبد بالسريانية ، وإيل اسم من أسماء الله تعالى ، وروى عبد بن حميد في تفسيره عن عكرمة أن اسم جبريل عبد الله ، واسم ميكائيل عبيد الله .

وقال السهيلي : جبريل سرياني ، ومعناه عبد الرحمن أو عبد العزيز كما جاء

عن ابن عباس مرفوعاً وموقوفاً ، والموقوف أصح ، وذهبت طائفة إلى أن الإضافة في هذه الأسماء مقلوبة ، فإيل هو العبد ، وأوله اسم من أسماء الله تعالى ، والجبر عند العجم هو إصلاح ما فسد ، وهي توافق معناه من جهة العربية ، فإن في الوحي إصلاح ما فسد ، وجبر ما وهي من الدين ، ولم يكن هذا الاسم معروفاً بمكة ، ولا بأرض العرب ، ولهذا أنه عليه الصلاة السلام لما ذكره لخديجة رضي الله عنها انطلقت تسأل من عنده علم الكتاب كعداس ، ونسطور الراهب ، فقالا : قدوس قدوس ، ومن أين هذا الاسم بهذه البلاد ؟ ورأيت في أثناء مطالعتي في الكتب أن اسم جبرائيل عليه الصلاة والسلام عبد الجليل و كنيته أبو الفتوح ، واسم ميكائيل عبد الرزاق ، وكنيته أبو الغنائم ، واسم إسرافيل عبد الخالق وكنيته أبو المنافع ، واسم عزرائيل عبد الجبار ، وكنيته أبو يحيى .

وقال الزمخشري : قرئ جبرئيل فعلليل ، وجبرئل بحذف الياء ، وجبريل بحذف الهمزة ، وجبريل بوزن قنديل ، وجبرال بلام مشددة ، وجبرائيل بوزن جبراعيل ، وجبرايل بوزن جبراعل ، ومنع الصرف فيه للتعريف والعجمة . قلت : هذه سبع لغات ، وذكر فيه ابن الأنباري تسع لغات منها سبعة هذه ، والثامنة جبرين بفتح الجيم ، وبالنون بدل اللام ، والتاسعة جبرين بكسر الجيم ، وبالنون أيضا وقرأ ابن كثير جبريل بفتح الجيم وكسر الراء من غير همز ، وقرأ حمزة ، والكسائي أبو بكر بن عاصم بفتح الجيم ، والراء مهموزاً ، والباقون بكسر الجيم والراء غير مهموز انتهى كلام العيني .

وقال صاحب القاموس : وجبرائيل أي عبدالله فيه لغات كجبرعيل ، وحزقيل و جبرعل ، وسمويل ، وجبراعل ، وجبراعيل ، وجبرعل ، وخزعال ، وطربال، وبسكون الياء بلا همز جبريل وبفتح الياء جبريل ، وبيائين جبرييل وجبرين بالنون ويكسر اهـ .

وقال صاحب روح المعاني : و (جبريل) علم ملك كان ينزل على رسول الله ﷺ بالقرآن ، واسم أعجمي ممنوع من الصرف للعلمية والعجمة ، وأبعد من ذهب إلى أنه مشتق من جبروت الله تعالى ، وجعله تركيب مزج من مضاف ومضاف إليه ، فمنعه من الصرف للعلمية والتركيب ليس بشيء لأن ما يركب هذا التركيب يجوز فيه البناء والإضافة ومنع الصرف ، فكونه لم يسمع فيه الإضافة أو البناء دليل على أنه ليس من تركيب المزج ، وقد تصرفت فيه العرب على عادتها في تغيير الأسماء الأعجمية حتى بلغت فيه إلى ثلاث عشرة لغة أفصحها وأشهرها (جبريل) كقنديل ، وهي قراءة أبي عمرو ، ونافع ، وابن عامر ، وحفص عن عاصم ، وهي لغة الحجاز قال ورقة بن نوفل :

وجبريل يأتيه وميكال معهما * من الله وحي يشرح الصدر منزل

فذكر تمام اللغات الثلاث عشرة ثم قال : قال أبو جعفر النحاس : جمع جبريل جمع تكسير على جبارين على اللغة العالية ، واشتهر أن معناه عبد الله على أن جبر هو الله تعالى وإيل هو العبد ، وقيل عكسه ، ورده بعضهم بأن المعهود في الكلام العجمي تقدم المضاف إليه على المضاف ، وفيه تأمل انتهى كلام صاحب روح المعاني .

فظهر من هذه النقول وغيرها أن المشهور ، وما ذهب إليه الجمهور في معنى جبريل هو أن جبر بمعنى العبد ، وإيل بمعنى الله ، وهو القياس ، وعليه يدل كلام النصارى فإنهم يقولون عند ما يدعون الله تعالى : إيلي إيلي . أي اللّهم ربي ، أو يا إلهي ، وقد اعترف صاحب الفيض بأن علماءهم مصرحون بخلافه - أي بخلاف ما قيل من أن إيل هو العبد ، وجبر ، وميكا وغيرهما بمعنى الله - وقال لويس معلوف اليسوعي - وقوله في هذا الباب حجة وإن كان في أكثر الأمور لايحتج به - ما نصه : إيل اسم الله تعالى معناه في العبرانية القوي القدير . وقد قال صاحب القاموس

: وجبرائيل أي عبد الله الخ وقد تقدم قوله مفصلاً ، فهذا هو القياس اللغوي ، وأما قياس صاحب الفيض فبالعكس وقد أتيت عليه ، وظهر لك ما يرد عليه .

١١٧- **قال** : (فيدارسه القرآن) ودارسه في سنة رحلته مرتين أقول : ما كتب عمر رضي الله تعالى عنه في التراويح إلى البلاد لعله مأخوذ من مثل هذه الأمور اهـ (ج١ ص ٣٧) .

يقول : لايخفى ما فيه إن كان المراد بما كتب عمر رضي الله تعالى عنه في التراويح إلى البلاد ما ذكره في الحاشية من أن عمر رضي الله عنه كتب في السنة الخامسة عشرة أن تقام التراويح عشرين ركعة . (ج ٢ ص ٤٢٠) فإن مدارسة جبريل النبي ﷺ القرآن أمر ، وكتابة عمر رضي الله عنه بإقامة التراويح عشرين ركعة أمر آخر لايؤخذ من تلك المدارسة بحال البتة .

على أن تلك الكتابة لم تثبت عن عمر رضي الله تعالى عنه ، ومجرد كونها مذكورة في تاريخ الخلفاء لايكفي لإثباتها ولالثبوتها . وقد سألت شيخنا – حفظه الله تعالى – عن سند هذه الرواية فلم يعرفه كأنه أنكر هذه الرواية ولم يعتمد على نقل السيوطي إياها في تاريخ الخلفاء ، وقال : لقد أخطأ صاحب البدر الساري في ثلاثة مواضع في قوله : في السنة الخامسة عشرة . وقوله : كتب . وقوله : عشرين ركعة . فإن في تاريخ الخلفاء جمع مكان كتب ، والسنة الرابعة عشرة بدل السنة الخامسة عشرة ، وليس فيه ذكر عشرين ركعة أصلاً .

هذا وإن كان المراد بما كتب عمر الخ غير ما ذكر فلم يبين حتى ينظر هل يتأتى أخذه من مدارسة القرآن أم لا ؟ وقوله : لعله مأخوذ الخ يرشدك إلى أنه ليس على علم بكونه مأخوذاً من مثل هذه الأمور ، وإنما هو رجاءه بل أمنيته ، و :

ليس كل ما يتمنى المرء يدركه * تجري الرياح بما لاتشتهي السفن

و :

يريد المرء أن يؤتى مناه * ويأبى الله إلا ما أرادا

نادرة

ولنا أن نقول على دأب بعض الناس الذي استنبط من قوله تعالى: « لاتحرك به لسانك لتعجل به ». الآيات، وحديث تحريك الشفتين عدم جواز القراءة خلف الإمام: إن حديث مدارسة القرآن يدل على أن أدب القرآن أن يقرأه أحد، ويستمعه آخر، حتى إذا فرغ القاري يقرأه المستمع أولا، ويستمعه القاري أولا، وذلك لأن معنى المدارسة المقارأة قال صاحب العمدة: قول: فيدارسه. من المدارسة من باب المفاعلة من الدرس، وهو القراءة على سرعة وقدرة عليه من درست الكتاب أدرسه، وأدرسه، وقرأ أبو حيوة (وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُوْنَ) مثال تجلسون درسا ودراسة، قال الله تعالى: ودرسوا ما فيه. وأدرس الكتاب قرأه مثل درسه، وقرأ أبو حيوة (وبما كنتم تدرسون) من الإدراس، ودرس الكتاب تدريساً شدد للمبالغة، ومنه مدرس المدرسة، والمدارسة المقارأة، وقرأ ابن كثير، وأبو عمرو (وليقولوا دارست) أي قرأت على اليهود، وقرأوا عليك، وههنا لما كان النبي ﷺ وجبريل عليه السلام يتناوبان في قراءة القرآن كما هو عادة القراء بأن يقرأ مثلا هذا عشرا، والآخر عشرا أتى بلفظة المدارسة، أو أنهما كانا يتشاركان في القراءة أي يقرءان معا، وقد علم أن باب المفاعلة لمشاركة اثنين نحو ضاربت زيدا، وخاصمت عمروا اهـ.

ويستنبط منه على المعنى الأول من معني المدارسة جواز القراءة خلف الإمام إذا فرغ هو من قراءة السورة كلها أو بعضها، وسكت ليتراد إليه نفسه أو ليقرأ المؤتمون، ويستخرج منه على الثاني من معنى المدارسة جواز القراءة للمؤتم مع قراءة إمامه، ويترشح منه على كلا المعنيين للمدارسة نفي ما قاله ذلك البعض من أن وضع القرآن أن يتلوه أحد، ويستمعه آخر يعني لايقرأه أصلاً لا سراً ولا جهراً، ولا قبل القاري،

ولا معه ، ولا بعده .

وإنما قلت هذا ماشياً مشيته في استنباط عدم جواز القراءة خلف الإمام من الحديث المسلسل بتحريك الشفتين ، وإلا فلا أرضى بمثل هذا الاستخراج والاستنباط هنالك ولا ههنا ، وأحذر أن يكون مثل هذه الاستنباطات من التحريف ، أعاذنا الله تعالى منه ، ورزقنا علماً نافعاً وعملاً صالحاً بتوفيق منه .

شرح حديث هرقل

١١٨- **قال** : واعلم أنه لابد علينا أولاً أن نلقي عليك ما في الحديث من القصة إجمالاً ليتضح عندك أنه كيف انفق إجتماع أبي سفيان مع قيصر في بيت المقدس ، ثم نشرح لك الحديث اهـ (ج ١ ص ٣٧) .

أقول : من هنا شرع في شرح حديث هرقل .

يقول : إن مقصود شيخنا - حفظه الله تعالى - بقوله هذا الإشارة إلى أن عنوان (ذكر حديث هرقل) في الصفحة الماضية ليس على موضعه ، وإنما موضعه ههنا ، وقد أثبتنا عنوان (شرح حديث هرقل) بدل (ذكر حديث هرقل) على هذا المقام الذي يناسب وضعه فيه .

١١٩- **قال** : ولما كان قيصر نصرانيا ، وكسرى مجوسيا كان المسلمون يفرحون بفتح قيصر ، والمشركون بفتح كسرى ، وفي هذا وقع قصة اشتراط أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه مع المشركين ، وهو معروف ، ويستفاد منه جواز الفرح بفتح الكافر إذا كان أهون من الآخر كما فرح المسلمون بفتح قيصر في مقابلة كسرى الخ (ج ١ ص ٣٧) .

يقول : وكان هذا قبل نزول قوله تعالى : « قَاتِلُوْا الَّذِيْنَ لاَيُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰه وَلاَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلاَيُحَرِّمُوْنَ مَا حَرَّمَ اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ وَلاَيَدِيْنُوْنَ دِيْنَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِيْنَ

أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴾ .

١٢٠- **قال** : وأرسل في تلك المدة الخطوط إلى الملوك يدعوهم إلى الإسلام فصدق كثير منهم غير أنهم لم يلتزم منهم طاعته إلا النجاشي اهـ (ج ١ ص ٣٧) .

اقول : وليس بالنجاشي الذي صدقه ، والمصدق غير الذي كتب إليه .

يقول : أراد شيخنا - حفظه الله تعالى - أن كلام صاحب الفيض هذا يشعر بأن النجاشي الذي التزم طاعته ﷺ كان ممن كتب إليه رسول الله ﷺ من ملوك الكفار يدعوهم بدعاية الإسلام ، والأمر ليس كذلك قال الحافظ : ووقع عند مسلم عن أنس أن النبي ﷺ كتب إلى كسرى ، وقيصر . الحديث ، وفيه : وإلى كل جبار عنيد . وروى الطبراني من حديث المسور بن مخرمة قال : خرج رسول الله ﷺ إلى أصحابه فقال : إن الله بعثني للناس كافة فأدوا عني ، ولاتختلفوا علي . فبعث عبد الله بن حذافة إلى كسرى ، وسليط بن عمرو إلى هوذة بن علي باليمامة ، والعلاء بن الحضرمي إلى المنذر بن ساوى بهجر ، وعمرو بن العاص إلى جيفر وعباد ابني الجلندى بعمان ، ودحية إلى قيصر ، وشجاع بن وهب إلى ابن أبي شمر الغساني ، وعمرو بن أمية إلى النجاشي فرجعوا جميعاً قبل وفاة النبي ﷺ غير عمرو بن العاص . وزاد أصحاب السير : أنه بعث المهاجر بن أبي أمية بن الحارث بن عبد كلال وجريراً إلى ذي الكلاع ، والسائب إلى مسيلمة وحاطب بن أبي بلتعة إلى المقوقس . وفي حديث أنس الذي أشرت إليه عند مسلم أن النجاشي الذي بعث إليه مع هؤلاء غير النجاشي الذي أسلم اهـ .

وحديث أنس الذي أشار إليه الحافظ ، والذي أخرجه مسلم هو أنه قال : حدثني يوسف ابن حماد المعني ، قال : نا عبد الأعلى ، عن سعيد ، عن قتادة ، عن أنس أن نبي الله ﷺ كتب إلى كسرى ، وإلى قيصر ، وإلى النجاشي ، وإلى كل جبار يدعوهم إلى الله ، وليس بالنجاشي الذي صلى عليه النبي ﷺ .

فإن قلت فيه قتادة ، وهو مدلس كما صرح به الحافظ في طبقات المدلسين وغيره في غيره . قلت : قال النووي : وفي الإسناد الثاني - أي الإسناد الذي ذكره مسلم من طريق محمد بن عبد الله الرازي ، قال : نا عبد الوهاب بن عطاء ، عن سعيد ، عن قتادة ، قال : نا أنس بن مالك الخ - تصريح قتادة بالسماع من أنس ، فزال ما يخاف من تدليسه لو اقتصر على الطريق الأولى اهـ .

ويعارض ما في صحيح مسلم ما ذكره الحافظ من أنه ﷺ كاتب النجاشي الذي أسلم ، وصلى عليه لما مات ، ثم كاتب النجاشي الذي ولي بعده ، وكان كافراً اهـ .

١٢١- **قال** : وكذا اسم كسرى إذ ذاك خسرو برويز ، وهو ابن هرمز بن أنوشيروان ، وكان كسرى لقبه اهـ (ج ١ ص ٣٧) .

يقول : هكذا قال صاحب الفيض ، وقال الحافظ : إما كسرى فهو ابن برويز بن هرمز ابن أنوشروان . وقول صاحب الفيض بعد ثانياً : خسرو برويز . يزيل وصمة سقوط لفظ الابن من البين ، ولم يصحح في استدراك الخطأ وبيان الصواب الملحق بالجزء الأول ، ولا بالجزء الرابع . نعم يحتمل أن يكون اسمه مضافاً إلى أبيه ، ونسبه هو إلى جده ، لكن هذا الاحتمال يحتاج إلى دليل ، فتدبر .

١٢٢- **قال** : وأما الثالث - أي الإشراك في العبادة - فيعم أن تكون عبادة الغير مع زعم كونه معبوداً ، أو لا كبعض مشركي العرب حيث قالوا : ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى اهـ (ج ١ ص ٣٨) .

اقول : وفيه نظر ظاهر ، فإن عبادة الغير مع عدم زعمه معبوداً ، أو مع زعم كونه غير معبود لاتتصور كما لايخفى على من أدرك حقيقة العبادة ، وليس في الآية أنهم ما كانوا يزعمونهم معبودين ، وإنما فيها غرض العبادة وغايتها عندهم . فإن قلت : إن قصر العبادة في التقريب يدل على ما قاله . قلت : لا لأن القصر

المذكور قصر على غرض من بين الأغراض فقط، فتدبر.

١٢٣- **قال**: وأما الرابع - أي الإشراك في الطاعة - فنبه عليه الشاه عبد القادر رحمه الله، وهو أن يتبع في تحليل الحرام، وتحريم الحلال غير الله سبحانه وتعالى كما كان النصارى يتخذون أرباباً من دون الله، فهذا أيضاً نوع من الشرك، وسماه الشاه عبد القادر رحمه الله الشرك في الطاعة، فاعلمه اهـ (ج ١ ص ٣٨).

يقول: إن التقليد - وهو قبول قول ينافي الكتاب أوالسنة - يجر الرجل إليه، كما جر شيخ الهند إلى أن قال: الحق والإنصاف أن الترجيح للشافعي في هذه المسألة - أي مسألة خيار المجلس لأن قوله فيها موافق لما شرعه الله تعالى، وأحله على لسان نبيه ﷺ - ونحن مقلدون يجب علينا تقليد إمامنا أبي حنيفة رحمه الله تعالى اهـ.

ومعلوم أن الكذب على النبي ﷺ حرام، وقد أفضى التقليد بعض المقلدين إلى تحليله حيث كذب على النبي ﷺ، وقال: قال النبي ﷺ: يكون في أمتي رجل يقال له محمد بن إدريس، ويكون على أمتي أضر من إبليس. معاذ الله، سبحانك هذا بهتان عظيم. ومثله من عزا قول: أبو حنيفة سراج أمتي. إلى النبي ﷺ.

وأنت خبير بأن رد حديث ثبت عن رسول الله ﷺ بطريق صحيح أو حسن بقول إمام من الأئمة الذين هم من جملة أمته ﷺ حرام وقد أوصل التقليد بعضهم إلى تحليله حيث قال في حق الحديث الصحيح المتفق على صحته الذي خالفه قول الإمام: لا يجب علينا قبوله وقال بعضهم: وجب اتباع قولهم دون الحديث. يعني به قول الإمام أبي حنيفة وصاحبيه. حكى هذين القولين الشاه عبد العزيز الدهلوي في فتاواه. وقال بعضهم: يكون الحديث الذي خالفه قول الإمام إما ضعيفاً أو مرجوحاً أو منسوخاً أو مأولاً. ولذا ترى بعض المقلدين يحكمون بضعف حديث اتفق أهل الحديث على صحته أو حسنه، أو بنسخه أو مرجوحيته أو

تأويله بغير تأمل ما بناء على هذه القاعدة حتى يطبع الواقع على أفواههم فينقلبوا خاسرين .

وإن شئت الاطلاع على أمثلة ما قلت فارجع إلى إعلام الموقعين للحافظ ابن القيم ، ونتائج التقليد وتاريخه كلاهما للطبيب محمد أشرف السندو ، وحركة الانطلاق الفكري لشيخنا العلامة أبي الخير إسماعيل بن إبراهيم السلفي الأمير ، وبعض المحمديات للمولوي محمد جوناكري ، وبعض رسائل شيخ الإسلام أبي الوفاء ثناء الله الأمرتسري ومعيار الحق للإمام الحافظ السيد نذير حسين الدهلوي ، ومباحث التقليد من حجة الله البالغة و عقد الجيد كلاهما للشاه ولي الله الدهلوي ، والقول المفيد للشوكاني ، ومبحث التقليد من إرشاد الفحول له ، ومن بغية الفحول لشيخنا الكوندلوي ، وإيقاظ همم أولي الأبصار للعلامة الفلاني ، والإرشاد إلى سبيل الرشاد للشاه جهانفوري ، وكتب ورسائل أخرى غير قليلة في هذا الموضوع لعلماء أهل الحديث السلفيين رحمهم الله تعالى كلهم أجمعين .

١٢٤- **قال** : (بالصلاة) واعلم أن الألفاظ التي لوحظت فيها القيود عند الشرع حقائق عندي ، لا مجاز فيها ، ولا عموم المجاز كيف ؟ مع أن أبا سفيان في زمن الجاهلية يستعمل الصلاة في تلك الحقيقة حقيقة ، وإن لم يكتنه حقيقتها ، فالشيء لايصير مجازاً بتبدل الهيئة ، وإلا يلزم أن تكون صلاة الحنفية مجازاً عند الشافعية وبالعكس ، وكذا يلزم أن يكون إيمان أحدهما مجازاً عند الآخر ، وهو باطل خلافاً لبعضهم اهـ (ج ١ ص ٣٩) .

يقول : وفيه أن زمن الجاهلية انقرض من بدء المبعث على الأشهر ، وكان استعمال أبي سفيان للفظ الصلاة هذا - على تقدير التسليم - بعد صلح الحديبية وكان ذاك الصلح سنة ست من الهجرة ، وكان زمن الجاهلية قد انصرم قبل بالاتفاق فقوله : في زمن الجاهلية . غفلة منه شديدة رحمه الله تعالي اللّهم إلا أن

يقال : إنه أراد بزمن الجاهلية زمن جاهلية أبي سفيان أي الزمن الذي قبل إسلام أبي سفيان بالنظر إليه . فعلى هذا زمان كل مسلم قبل إسلامه زمان جاهليته ، ولايخفى أن هذا خلاف العرف ، ثم كون أبي سفيان لم يكتنه حقيقتها حينذاك محل تأمل . نعم يحتمل أن يقال : إنه كان لم يكتنه حقيقتها إذ ذاك حق اكتناهها .

ثم الهيئة نوعان هيئة تحصل للشيء بأركانه وفرائضه وواجباته ، وهيئة تحصل له بالأمور المذكورة مع مندوباته ومستحباته وسننه وآدابه ، والهيئة الأولى لاتوجد بدونها الحقيقة بخلاف الثانية ، فالشيء يصير مجازاً بتبدل الهيئة الأولى ، فقوله : فالشيء لايصير مجازاً بتبدل الهيئة . على إطلاقه كما ترى . وما ألزمه بقوله : وإلا يلزم أن تكون الخ فليس بلازم لأن اختلاف صلاة الحنفية لصلاة الشافعية ليس من تبدل الهيئة الأولى ، فهو إما من تبدل الهيئة الثانية أو من اختلافهما في تعيين ما تصدق عليه حقيقة الصلاة ، فعند الحنفية حقيقة الصلاة متحققة بدون التعديل والتكبير - أي قول « الله أكبر » عند التحريم - والتسليم عند التحليل مثلا ، وعند الشافعية لايتحقق إلا بها .

فإن قلت : إن مرجع الأمر الثاني - أي قولك : أو من اختلافهما في تعيين ما تصدق عليه الخ - إلى الاختلاف في الهيئة الأولى ، والتبدل فيها ، وقد نفيت التبدل في الهيئة الأولى قبل ؟ قلت : إن اختلاف الصلاتين صلاة الحنفية وصلاة الشافعية ، وتبدل هيئتهما الأولى أمر ، واختلاف الحنفية والشافعية في تعيين مصداق هيئة الصلاة الأولى أمر آخر ، واختلافهم هذا مثل اختلاف أهل العربية في مفهوم المشتق والمعرب ، فصلاة الحنفية عند الشافعية باعتبار الهيئة الأولى ليست بصلاة ، ولا بالعكس ، وكذا الكلام في الإيمان وغيره مما اختلفوا في حقيقته .

تنبيه

إذا علمت أن صلاة الحنفية باعتبار الهيئة الأولى ليست بصلاة عند الشافعية وصلاتهم باعتبارها ليست بصلاة عند الحنفية فاعلم أنه ليس لأحد من الشافعية والحنفية أن ينفي صلاة الآخر ، ويقول : لا صلاة له . لأن باب فهم الشرائع ، والحقائق الشرعية مفتوح لايغلق على أحد من الناس ، فكل يعمل بفهمه بشرط أن يكون في فهمه ناصحاً ومنصفاً ، غير غاش ولا متعصب ولا متعسف ، ومدار التكليف على الفهم . ويظهر من هذا أن التقليد ليس من شأن المسلم ، بل له أن يفهم الدين والشريعة بنفسه بقدر ما رزقه الله لعقل والعلم والفهم ، فإن أعوزه عقله وعلمه وفهمه سأل أي عالم من علماء الدين عن حكم الشرع ، وسؤال الرجل عالما عن حكم الشرع ليس من التقليد في شيء كما تقرر في موضعه .

فائدة

قال الشوكاني في إرشاد الفحول في بحث الحقيقة ما لخصته في نخبة الأصول بقولي : والحقيقة الشرعية - وهي اللفظ المستعمل فيما وضع له بوضع الشارع معلومين كانا عند أهل اللغة أم لا ؟ أم أحدهما معلوما ؟ لا بوضع المتشرعة - ثابتة مطلقا حقا كاللغوية والعرفية والاصطلاحية ، وعليه الجمهور فالصائم والمصلي والحاج والمؤمن والكافر والفاسق ونحوها حقائق شرعية ودينية ، وليست اصطلاحية ، ولا دليل لجعل الزيادات شروطاً ، على أنه يستلزم أن لايكون الأخرس مصليا ، ولايلزم أن يكون القرآن غير عربي اهـ وقد تقدم أن حمل كلام الشارع وألفاظ الشرع على الحقيقة الشرعية مقدم على حملها على الحقيقة اللغوية ، فتذكره وتدبره ولاتكن من الغافلين .

١٢٥- **قال** : (أسلم تسلم) لي فيه شبهة ، وهي أن هرقل كان مسلماً من قبل

على دين عيسى عليه الصلاة والسلام ، ولم تبلغه الدعوة إذ ذاك ، فإن يك كافراً فمن حين الإنكار ، فما معنى دعوته إلى الإسلام مع كونه مسلماً لايقال : الإسلام على معناه اللغوي أي الإطاعة . لأن الذوق لايقبله ، فالأوجه أن يقال : إن الإسلام لقب مخصوص بهذه الأمة ، ولم يطلق على أحد من الأمم من حيث اللقب قال تعالى: «هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِيْنَ مِنْ قَبْلُ» وقال تعالى: «وَرَضِيْتُ لَكُمَ الإِسْلاَمَ دِيْناً». وقال : «وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِيْناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ» . فإطلاقه وإن شمل الكل إلا أنه صار وصفاً مشتهراً لهذه الأمة فقط ، وحينئذ فالإسلام أضيق من الإيمان ، فإن الإيمان لايختص بأمة دون أمة إجماعاً و هذا عكس ما سيجيء في كتاب الإيمان ، ولكنهما نظران . ثم إن تكلف متكلف أن الإسلام وإن كان عاماً لكنه يتحول إلى نبي الوقت في زمانه ، فإذا معناه : أسلم بنبي الوقت لأن الإسلام قد انتقل إليه الآن . أقول : والأفصح حينئذ أن يقول : أسلم لي . ليدل على الانتقال والتحول اهـ (ج ١ ص ٣٩) .

اقول : ولا بعد في الإطلاق اللغوي أي أطعني .

يقول : قال الله تعالى : «فَمَا وَجَدْنَا فِيْهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ» ، و : «أَلاَّ تَعْلُوْا عَلَيَّ وَأْتُوْنِي مُسْلِمِيْنَ» ، و : «فَلَمَّا جَاءَتْ قِيْلَ أَهَكَذَا عَرْشُكِ قَالَتْ كَأَنَّهُ هُوَ وَأُوْتِيْنَا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهَا وَكُنَّا مُسْلِمِيْنَ» ، و : «وَوَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيْمُ بَنِيْهِ وَيَعْقُوْبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّيْنَ فَلاَتَمُوْتُنَّ إِلاَّ وَأَنْتُمْ مُسْلِمُوْنَ» ، والأظهر التلقيب .

والذي ذكره من قوله تعالى : هو سماكم المسلمين الخ محتجاً به على أن لفظ المسلم لم يطلق على أحد من الأمم من حيث اللقب دليل على أنه أطلق لقبا على من اتبع إبراهيم عليه الصلاة والسلام من قبلنا وقد قال الله تعالى : ووصى بها إبراهيم بنيه ويعقوب . الآية إلا أنه لهذه الأمة لقب مميز امتازت به عن الأمم الأخر .

على أن الله تعالى قال : «إِنَّ الَّذِيْنَ آمَنُوْا وَالَّذِيْنَ هَادُوْا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِيْنَ»

الآية ، و : «إِنَّ الَّذِيْنَ آمَنُوْا وَالَّذِيْنَ هَادُوْا وَالصَّابِئُوْنَ وَالنَّصَارَى» الآية ، و : «إِنَّ الَّذِيْنَ آمَنُوْا وَالَّذِيْنَ هَادُوْا وَالصَّابِئِيْنَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوْسَ وَالَّذِيْنَ أَشْرَكُوْا» الآية ، و : «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِيْنَ أُوْتُوْا نَصِيبًا مِنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُوْنَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوْتِ وَيَقُوْلُوْنَ لِلَّذِيْنَ كَفَرُوْا هَؤُلاءِ أَهْدَى مِنَ الَّذِيْنَ آمَنُوْا سَبِيْلاً» ، و : «قَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمِنُوْا بِالَّذِيْ أُنْزِلَ عَلَى الَّذِيْنَ آمَنُوْا وَجْهَ النَّهَارِ وَاكْفُرُوْا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُوْنَ» ، و : «إِنَّ الْمُسْلِمِيْنَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ» الآية ، ويظهر من هذه الآيات وغيرها أن الإيمان لقب مخصوص بهذه الأمة كالإسلام ، ولم يطلق على أحد من الأمم من حيث اللقب مثله ، فالإسلام ليس بأضيق من الإيمان ، ولا الإيمان بأوسع من الإسلام من تلك الحيثية .

وفي قوله : «فإن الإيمان لايختص بأمة دون أمة إجماعا» نظر ظاهر يدركه كل من أمعن في الآيات التي ذكرناها قبل . وقوله : ثم إن تكلف متكلف أن الإسلام الخ لايخلو عن ضعف لأنه لاتكلف في أن الإسلام عام لكنه يتحول إلى نبي الوقت في زمانه ، وكذا الإيمان .

وقوله : والأفصح حينئذ أن يقول : أسلم لي ، ليدل على الانتقال والتحول فيه أيضاً وهن لأن صلة اللام وإلى إنما تكون للإسلام اللغوي قال الله تعالى : «قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِيْنَ» . وقال : «وَمَنْ يُسْلِمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ» . وقال : «بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ» . وقد تحذف عند قيام قرينة ، وهو لاينافي الفصاحة ولا الأفصحية وههنا - لو أريد الإسلام اللغوي - قد قامت القرينة لكن المراد به هو الإسلام الشرعي لأنه هو الحقيقة في كلام الله ورسوله ﷺ ، والإسلام الشرعي يستعمل بلا صلة قال تعالى : «فَمَنْ أَسْلَمَ فَأُولَئِكَ تَحَرَّوْا رَشَداً» . وقال : «فَإِنْ أَسْلَمُوْا فَقَدِ اهْتَدَوْا» . وقال : «قَالَتِ الأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوْا وَلَكِنْ قُوْلُوْا أَسْلَمْنَا» . وقال : «وَيَمُنُّوْنَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوْا» . وقد يستعمل بصلة أيضا .

ثم لا حاجة في الدلالة على الانتقال والتحول إلى أن يقال : أسلم لي ونحوه . لأن قوله ﷺ في كتابه قبل هذا : من محمد عبد الله ورسوله إلى هرقل عظيم الروم سلام على من اتبع الهدى أما بعد فإني أدعوك بدعاية الإسلام . يدل على الانتقال والتحول نصاً لأن النبي ﷺ قد صرح فيه بكونه رسول الله وداعياً بدعاية الإسلام بخلاف جملة : أسلم تسلم . فإنها ليست نصاً فيها ، فتبين أن ما قاله ﷺ هو الأفصح الأحكم ، و (أسلم تسلم) من شبهة صاحب الفيض أسلم .

١٢٦- **قال** : (اليريسين) وفيه لغات - أي أربع ذكرها صاحب العمدة - ومعناه الأكارين أي الزراعين ، ومر عليه الطحاوي في مشكله ، وتكلم كلاماً جيداً وحاصله أن المراد منه الرعايا وسكان بلده اهـ (ج ١ ص ٤٠) .

يقول : إن كلام الطحاوي رحمه الله تعالى رد على حكم أبي عبيد في كتاب الأموال بكون الأريسيين محفوظاً ، وكون الأريسين غير محفوظ ، وحاصله أن الأريسين أيضا محفوظ صحيح لأنه من الأسماء المنسوبة ، ويجوز في جمعها المذكر السالم حذف الياء المشددة كما يقال في يعقوبيين : يعقوبين .

ثم قوله : وحاصله أن المراد منه الرعايا وسكان بلده . لايفهم منه أن هذا معنى وضع له الاسم المذكور لأن أبا عبيد ، ثم الطحاوي إنما أراد بكلامهما أن المراد به الرعايا وسكان بلده وأعوانه ، وخدمه وخولته ، وقد صرحا بأنه منسوب إلى أريس أحد آبائهم ، وعليه بنى أبوعبيد حكمه المذكور ، وجوز الطحاوي أن يكون اسماً لفرقة منهم .

واشتهر أن الأريس معناه الزراع ، ورجحه الحافظ ، وأيا ما كان فالمراد به أهل مملكته ففي الفتح قال أبو عبيد : المراد بالفلاحين أهل مملكته لأن كل من كان يزرع فهو عند العرب فلاح سواء كان يلي ذلك بنفسه أو بغيره . وقد اختار هذا شيخنا حفظه الله تعالى .

وقد نقل عن الكراع أن الأريس هو الأمير ، وقال الحافظ : وقد ورد تفسير الأريسيين بمعنى آخر فقال الليث بن سعد عن يونس فيما رواه الطبراني في الكبير من طريقه : الأريسيون العشارون . يعني أهل المكس ، والأول - أي معنى الأريسيين الأول الذي هو الزراعون - أظهر ، وهذا إن صح أنه المراد فالمعنى المبالغة في الإثم ، ففي الصحيح في المرأة التي اعترفت بالزنا (لقد تابت توبة لو تابها صاحب مكس لقبلت) اهـ وله معان أخر ذكرها صاحب العمدة وغيره .

١٢٧- **قال** : بقي أنه يخالف قوله تعالى : « وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى » فإنها تدل على أن أحدا لايحمل إثم أحد . قلت : الإثم إثمان ، إثم التسبيب وإثم المباشرة وإثم التسبيب يكون عليه لأنه من فعله ، ولايخالف الآية فإنها في إثم المباشرة ، والوجه عندي أن معناه : إثم إهلاكهم عليك . وأما إثم كفرهم فعليهم اهـ (ج ١ ص ٤١) .

يقول : إن إثم التسبب والتسبيب قسم من إثم المباشرة لأن التسبب والتسبيب فعلان ، والمتسبب والمسبب يباشرانهما ، وقد اعترف صاحب الفيض نفسه بأن إثم التسبيب من فعله حيث قال : وإثم التسبيب يكون عليه لأنه من فعله اهـ فيلزم أن يكون قسم الشيء قسيماً له ، والمقسم قسيماً ، فقوله : ولايخالف الآية فإنها في إثم المباشرة . كما ترى لأن إثم التسبب أيضا من إثم المباشرة . نعم له أن يخصص إثم المباشرة إن وجد دليل للتخصيص .

وما اختاره من أن معناه : إثم إهلاكهم عليك الخ فهو يخالف ظاهر قوله ﷺ : فإن توليت فإن عليك إثم الأريسيين . وما ذكره الحافظ ، وصاحب العمدة هنا هو الأولى فراجع إليه وسل التوفيق من المولى .

١٢٨- **قال المحشي** : يمكن أن يقال : إن قوله تعالى ليس على التشريع ، بل بيان لما يقوله الكفار في المحشر على خلاف ما قالوه من المسلمين في الدنيا قال

تعـالى : «وقال الذين كفروا للذين آمنوا اتبعوا سبيلنا ولنحمل خطاياكم وما هم بحاملين من خطاياهم من شيء إنهم لكاذبون ، وليحملن أثقالهم مع أثقالهم وليسئلن يوم القيامة عما كانوا يفترون» .

فظهر أن الآية إخبار عن الواقع ، لا أنها تشريع وبيان لقاعدة ، والمعنى أن الله تعالى أخبر عن نفس وازرة أنها لاتحمل وزر أحد يوم القيامة على خلاف ما ادعاه الكفار في الدنيا من أنهم يحملون خطايا المسلمين لو اتبعوا سبيلهم اهـ (ج ١ ص١٤) .

يقول : إن قوله تعالى : «لاَتَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» قد ورد في خمسة مواضع من القرآن الأول في أواخر سورة الأنعام ، والثاني في سورة فاطر ، والثالث في سورة بني إسرائيل والرابع في سورة زمر ، والخامس في سورة النجم . أما الأول فليس فيه ما يدل على كون الآية بياناً لما يقوله الكفار في المحشر على خلاف ما قالوه للمسلمين في الدنيا لا سياقاً ولا سباقاً ولا لحاقاً قال الله تعالى : «قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ أَبْغِي رَبّاً وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ وَلاَتَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إلاَّ عَلَيْهَا وَلاَتَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى ثُمَّ إِلَى رَبِّكُمْ مَرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ» .

فذكره تعالى لهذه الجملة بعد جملة : «ولاتكسب كل نفس إلا عليها» . وعطفه عليها قوله : «ثم إلى ربكم مرجعكم» . يدلان على خلاف ما قاله المحشي ، وكذا الموضع الثاني والثالث والرابع ليس فيها ما يشعر بأن جملة : «ولاتزر وازرة وزر أخرى» . بيان لما يقوله الكفار في المحشر ، ولا ما يشعر بأنها ليست بتشريع ، بل قوله تعالى في سورة النجم : «ألا تزر وازرة وزر أخرى» . نص في التشريع .

على أن الأصل في كلام الله ورسوله هو التشريع وبيان الشرع حتى أن الأخبار ، والقصص ، والأمثال الواردة في الكتاب والسنة تدل على أحكام شرعية كما تقرر في موضعه إلا أن دلالتها عليها التزامية أو اعتبارية قال الله تعالى : «لقد كان في

قصصهم عبرة لأولي الألباب﴾ . وقال : ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾ .

ثم إن شيخه قد سلم أن الآية المذكورة بيان لقاعدة كما يظهر من صنيعه في ذكر الإيراد في قوله ﷺ : فإن توليت فإن عليك الخ بأنه يخالف قوله تعالى : ﴿ولاتزر وازرة وزر أخرى﴾ . وكما يظهر ذلك من صنيعه في دفع الإيراد المذكور .

هذا ولايذهب عليك ملاحظة قول المحشي : إن قوله تعالى ليس على التشريع بل بيان لما يقوله الكفار في المحشر الخ في جنب قوله : والمعنى أن الله تعالى أخبر عن نفس وازرة الخ .

وأما قوله تعالى : ﴿وقال الذين كفروا للذين آمنوا اتبعوا سبيلنا﴾ الخ فليس فيه أدنى إشعار بأن كلام : ﴿ولاتزر وازرة وزر أخرى﴾ . يقوله الكفار في المحشر ، فتأويل المحشي هذا لم ينقل عن النبي ﷺ ، ولا عن أحد من الصحابة رضي الله عنهم ، ولا عن أحد من التابعين والأئمة المجتهدين رحمهم الله تعالى ولا ذهب إليه أحد من المفسرين ، ولا ذكره ، ولايدل عليه السياق ولا السباق ولا اللحاق ، ولاتقتضيه القواعد العربية ، ولا الأصول التفسيرية ، فليس من التفسير في شيء ، بل هو من التأويلات الباردة غير السائغة ، ومن الأقوال الهامدة الزائغة .

١٢٩- **قال** : (سواء بيننا وبينكم) فإن قيل : إن القوم كانوا مشركين ، وكانوا يعبدون غير الله ، فكيف قال : إن التوحيد سواء بيننا وبينكم ؟ قلت : إنما خاطبهم باعتبار مزعومهم ودعاويهم ، فإن النصارى أيضا يدعون التوحيد مع شركهم الجلي ، وكذلك أكثر المشركين لايؤمنون بربهم إلا وهم مشركون ، ولكنهم يدعون بألسنتهم التوحيد ، فدعاهم إلى التوحيد الصحيح بعد اشتراكهم فيه بحسب الصورة على حد قوله : (إن نحن إلا بشر مثلكم) في جواب قولهم : (إن أنتم إلا بشر مثلنا) فهذا مجاراة مع الخصم اهـ (ج ١ ص ٤١-٤٢) .

يقول : وفيما قاله نظر لأن معنى قوله : ﴿ سواء بيننا وبينكم ﴾ . عدم اختلاف

القرآن والتوراة والإنجيل فيها قال صاحب العمدة : قوله : سواء . أي مستوية بيننا وبينكم لايختلف فيها القرآن والتوراة والإنجيل الخ وقال صاحب الكشاف : (سواء بيننا وبينكم) مستوية بيننا وبينكم لايختلف فيها القرآن والتوراة والإنجيل . فصاحب العمدة إنما نقل عبارة الكشاف بعينها إلا أن يكون الأمر إتفاقيا .

أو معناه لا اختلاف فيها في جميع الشرائع قال صاحب روح المعاني : (سواء) أي عدل قاله ابن عباس والربيع وقتادة . وقيل : إن (سواء) مصدر بمعنى مستوية أي لايختلف فيها التوراة والإنجيل والقرآن ، أو لا اختلاف فيها بكل الشرائع اهـ .

ولايرد على معنى المعنيين المذكورين ما أورده بقوله : فإن قيل إن القوم كانوا مشركين وكانوا يعبدون غير الله ، فكيف قال إن التوحيد سواء بيننا وبينكم اهـ حتى يحتاج إلى دفعه بقوله : إنما خاطبهم باعتبار مزعومهم ودعاويهم الخ نعم يجوز أن يقال : إن ظاهر الآية يرد عليه في بادي الرأي والنظر ما أورده ، ويدفع بإرادة معنى من معنييها المذكورين قبل .

ثم المشركون ليسوا من المخاطبين بقوله : ياأهل الكتاب تعالوا الخ فقوله : وكذلك أكثر المشركين الخ كما ترى إلا أن يقال : إنه أراد المشركين من أهل الكتاب أو أراد بيان حال المشركين عموما . لكن في الأول أنه يستلزم اتحاد المشبه ، والمشبه به ، وفي الثاني أنهم ليسوا من المخاطبين . والذي أرى هو أن جملة : وكذلك أكثر المشركين الخ معترضة أراد بها بيان حال المشركين الموجودين في زمان صاحب الفيض .

ثم مشركو مكة كانوا معترفين بإشراكهم بألسنتهم أيضاً يدل عليه كثير من الآيات فمنها قوله تعالى : « سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباءنا » الآية ، ومنها قوله تعالى : « وقال الذين أشركوا لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شيء نحن ولا آباءنا » الآية ، ومنها قوله تعالى : « والذين اتخذوا من دونه أولياء

ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى » الآية وأما قولهم : « والله ربنا ما كنا مشركين » فإنما هو في الآخرة .

ثم لا مجاراة مع الخصم في آية : سواء بيننا وبينكم الخ ولا في آية : إن نحن إلا بشر مثلكم الخ كما لايخفى على من أحاط بمعنى المجاراة حق الإحاطة .

١٣٠- **قال** : (صاحب إيلياء) وتمسك منه الشافعية على جواز الجمع بين معاني المشترك ، فإن معنى الصاحب المصاحب والحاكم ، وقد جمع بينهما ههنا لأن صاحب إيلياء هو الحاكم ، وصاحب هرقل بمعنى المصاحب ، يلزم الجمع بين المعنيين . قلت : بل هو بمعنى واحد ، والفرق باعتبار المتعلق ، فصاحب بلد يقال له الحاكم ، وصاحب رجل يقال له المصاحب ، فهذا الفرق راجع إلى المتعلق دون نفس معنى اللفظ ، وترجمته في الهندية (إيلياء والا اور هرقل والا) ثم إن الحافظ ابن تيمية رحمه الله تعالى صرح أن المسألة المذكورة لم يصرح بها الإمام الشافعي رضي الله تعالى عنه ، وإنما أخذها الشافعية من بعض مسائله . ولو سلمنا فلنا أن نقول : إن الحديث ليس بحجة في مثل هذه الأمور ، لأن الرواية بالمعنى قد فشت فيها فلايؤمن بألفاظه من جهة النبي ﷺ بتا اهـ (ج ١ ص ٤٢) .

أقول : والحديث ليس بمرفوع ، والوهم كما قيل خلاق ، وذهب المحققون إلى أن الحديث حجة في باب النحو انظر ألفية ابن مالك فإنه قائل بالاستشهاد بالحديث وانظر كتاب " القرآن والمفسرون " .

يقول : إن لفظ الصاحب ليس مشتركاً بين المصاحب والأمير إذ لم يوضع للأخير أصلاً فهو فيه مجاز ، ففي قوله : صاحب إيلياء وهرقل . جمع بين المعنيين الحقيقي والمجازي ، وليس فيه جمع بين معاني المشترك .

قال الحافظ : وفيه - أي في قوله : صاحب إيلياء وهرقل - استعمال صاحب في معنيين مجازي وحقيقي لأنه بالنسبة إلى إيلياء أمير وذاك مجاز ، وهو بالنسبة

إلى هرقل تابع وذاك حقيقة قال الكرماني : وإرادة المعنيين الحقيقي والمجازي من لفظ واحد جائز عند الشافعي وعند غيره محمول على إرادة معنى شامل لهما ، وهذا يسمى عموم المجاز اهـ .

وما أجاب به صاحب الفيض عن تمسك الشافعية بزعمه فهو من باب عموم المجاز ، وإلا فلايدفع التمسك المذكور إلا أن يقال : إن جوابه من قبيل الجمع بين الحقيقة والمجاز ، وهو أيضا لايجوز عند أكثر الحنفية .

ثم ترجمته في الأردية بقوله : إيلياء والا اور هرقل والا . لايخفى ضعفها .

فائدة

قال في إرشاد الفحول ما خلاصته: ولا عموم في المشترك مطلقاً عند التحقيق، إذ المجموع ليس موضوعاً له ، ولو سلم فلا جمع أيضاً ، وأما الصلاة والسجود في قوليه تعالى : «إن الله وملائكته يصلون» الآية ، و «ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الأرض» الآية فليسا منه . والجمع بين الحقيقة والمجاز مطلقا لايجوز عند الجمهور ، وحجتهم استحالة اجتماع معنييهما ، وقياسه على استحالة كون الثوب الواحد ملكاً وعارية في وقت واحد ، وفيهما نظر ، والحق ما ذهب إليه الغزالي من أنه يصح عقلاً ، لا لغة إلا في غير المفرد ورجحه ابن الهمام . والجمع بين المعاني المجازية ممتنع عند المحققين ، وأما عموم المجاز فجائز بالإجماع اهـ .

وأما مسألة الاستشهاد بالحديث في مثل هذه الأمور فمقررة ومحققة في موضعها ، وكتب البلاغة من دلائل الإعجاز ، وأسرار البلاغة للشيخ عبد القاهر الجرجاني ، ومفتاح العلوم للسكاكي القسم الثالث منه ، وتلخيص المفتاح للخطيب القزويني ، وسائر كتب العربية لأئمتها مشحونة باستشهادات مؤلفيها بالحديث للأحكام العربية والأمور البلاغية واستنباطهم إياها منه .

وأما كون بعض الحديث مرويا بالمعنى فلايقدح في الاستشهاد به قال أحمد حسن الزيات بعد بحثه في رواية الحديث بالمعنى ووضعه ، وقوله : إن أكثر الأحاديث مروية بالمعنى ، وإن الحديث قد ناله من تغيير الكلمات واختلاف الروايات أكثر مما نال الشعر الجاهلي . ما نصه بلفظه : ليس من هم الأديب أن يعني عناية الفقيه ، واللغوي والنحوي والمؤرخ بما نال الحديث من اختلاف تبديل ، ولا بما نال المحدثين من جرح وتعديل ، فإن الأدب إنما يعتبر الأحاديث صادقها وكاذبها مذهباً من مذاهب القول ، ومصدراً من مصادر المعنى لهما الأثر البالغ فيه ، وليس من شك في أن الوضاعين كانوا يقلدون أسلوب الرسول ، ويتوخون استعمال كلماته واصطلاحاته حتى لاتجد بين أكثر الأحاديث إلا فرق ما بين صدق النسبة إلى الرسول وكذبها اهـ .

قيل : الاستدلال بقول أحمد حسن الزيات على جواز الاستشهاد بألفاظ الحديث على مسائل الفقه وأصوله واللغة والنحو فيه نظر . قلت : لم أنقل قول أحمد حسن الزيات استدلالاً به ، وإنما نقلته استطراداً وتوضيحاً .

ثم إن الرواية بالمعنى قد فشت في الشعر الجاهلي أيضاً ، ومع هذا لم يكفوا عن الاستشهاد به في الأمور اللغوية والشئون العربية ، فثبت أن الرواية بالمعنى لاتضر الاستشهاد بالمروي للأمور اللفظية لا في الحديث النبوي ولا في الشعر الجاهلي .

١٣١- **قال** : (فسجدوا له) وكانت السجدة عند بني إسرائيل، وهي الانحناء لغة، ثم الانحناء أيضا جعل مكروها تحريما في شريعتنا اهـ (ج ١ ص ٤٣) .

يقول : إن فيه ما لايخفى ، فإن السجدة ، والانحناء لغير الله تعالى حرامان في شرعنا سواء كانا عبادة أم لا وهذا هو الظاهر من مذهب الإمام أبي حنيفة - رحمه الله تعالى -

كتاب الإيمان

معنى الإيمان لغة

١٣٢- **قال** : الإيمان في اللغة عبارة عن التصديق ، وقد يجيء بمعنى الوثوق لأنه إفعال من الأمن ، وهمزة الإفعال إذا دخلت على الفعل المتعدي – أي إلى مفعول واحد – فإما أن يعديه إلى مفعول ثان أو يجعله لازماً على معنى الصيرورة فالأول أي التصديق منقول من الافعال المتعدية يقال : آمنته فلانا أي جعلته آمنا منه ، وآمنته غيري أي جعلت غيري آمنا منه ، وكلا المعنيين اللغويين معنيان حقيقيان للفظ الإيمان وضع أولا لجعل الشيء آمناً من أمر ، ثم وضع ثانيا لمعنى يناسبه وهو التصديق ، فإنك إذا صدقت المخبر فقد آمنته مـن تكذيبك إياه ، وتعديته بالباء لتضمينه معنى الاعتراف فإنك إذا صدقت شيئا فقد اعترفت به . والمعنى الثاني منقول من الإفعال اللازم بمعنى صار ذا أمن ، فيتعدى بالباء ليقال : آمن به . أي وثق به لأن الواثق بالشيء صار ذا أمن منه ، وحينئذ لايحتاج إلى التضمين اهـ (ج ١ ص ٤٤ – ٤٥ – ٤٦) .

اقول : وقوله : فيتعدى بالباء ليقال الخ فيه أن التعدية لا معنى لها حينئذ لأن التعدية تجعله بمعنى جعله ذا أمن ، لا بمعنى صيرورته ذا أمن منه .

يقول : وفيما قاله صاحب الفيض أنظار أخر الأول : أن الحصر في قوله : وهمزة الإفعال إذا دخلت على الفعل المتعدي فإما أن يعديه إلى مفعول ثان أو يجعله لازما على معنى الصيرورة اهـ لايصح كما لايخفى على من له ممارسة بكتب علم العربية ولا سيما علم التصريف .

الثاني : أن قوله : فالأول أي التصديق منقول من الافعال المتعدية . عبارته غير مستقيمة ، والصواب : من الإفعال المتعدي . كما يظهر ذلك من السياق ، والسباق واللحاق أي قوله : والمعنى الثاني منقول من الإفعال اللازم .

الثالث : أن المنقول لفظ نقل عن معنى إلى معنى ، فلايصح أن يقال : إن التصديق منقول من الإيمان والصواب أن يقال : الإيمان بمعنى التصديق منقول الخ وقس على هذا قوله : والمعنى الثاني منقول من الإفعال اللازم .

الرابع : أن المنقول مطلقاً مجاز بالنسبة إلى اللغة ، فقوله : فالأول أي التصديق منقول الخ ظاهره أن الإيمان في التصديق مجاز عند اللغة ، وقوله قبل : الإيمان في اللغة عبارة عن التصديق . وقوله بعد : وكلا المعنيين اللغويين معنيان حقيقيان للفظ الإيمان . يدلان على أن الإيمان في التصديق حقيقة عند اللغة ، فهل هذا إلا تناقض .

الخامس : أن قوله : آمنته فلاناً أي جعلته آمناً منه . وقوله : آمنته غيري أي جعلت غيري آمناً منه . لا فرق بينهما إذ الإيمان فيهما متعد إلى مفعولين ، وغيري وفلان واحد إلا أنه جعل فلاناً في الأول مأموناً منه ، و غيري في الثاني آمناً . ولا يبعد أن يفسر قوله : آمنته فلاناً . بجعلت فلاناً آمناً منه ، وقوله : آمنته غيري . بجعلته آمناً من غيري على عكس ما قال ، فيغني ذكر أحدهما عن الآخر .

السادس : أن أصل هذا القول للزمخشري حيث قال في تفسيره : والإيمان إفعال من الأمن يقال : امنته وآمنته غيري . وقد نقل العيني عبارة الكشاف هذه بعين تلك الألفاظ ، ومقصوده من نقله أن الإيمان يتعدى إلى مفعول ، وإلى مفعولين ، ولا ريب أن هذا إنما يتم إذا كان قوله : امنته الأول بمد الهمزة وأما إذا كان بقصرها كما هو الظاهر فمقصود صاحب الكشاف أن أمن المجرد يتعدى إلى مفعول ، وآمن المزيد إلى مفعولين . وقد التبس الأمر على صاحب الفيض ، فقال ما قال ، وغفَل عن حقيقة الحال .

السابع : أن قوله : وكلا المعنيين اللغويين معنيان حقيقيان للفظ الإيمان وضع أولا لجعل الشيء آمنا من أمر ، ثم وضع ثانيا لمعنى يناسبه وهو التصديق . يناقض

أوله آخره ، وبالعكس فإن أوله يحكم بأن التصديق معنى حقيقي للإيمان في اللغة ، وآخره يحكم بأن ذلك معنى مجازي له فيها لأن قوله : ثم وضع ثانياً لمعنى يناسبه وهو التصديق . يدل على أن الإيمان في التصديق منقول لأن المشترك لايكون فيه الترتيب والمناسبة ، بل يوضع لكل من معانيه ابتداء وضعاً واحداً على حدة من غير اعتبار مناسبة ، وقد عرفت أن كل منقول مجاز بالنسبة إلى اللغة فاضطربت عبارة صاحب الفيض فتارة تجعل الإيمان حقيقة في التصديق، وأخرى مجازاً فيه، فتأمل.

الثامن : أن قوله : فإنك إذا صدقت المخبر فقد آمنته من تكذيبك إياه . بيان للمناسبة التي ذكرها في قوله : ثم وضع ثانياً لمعنى يناسبه وهو التصديق . وقد أتى بتلك المناسبة من قال : إن الإيمان مشتق من الأمن .

وفيهما نظر إلا أن يعتبر التناسب في المنقول والمشتق أعم من أن يكون بين المعنين الحقيقيين أو حقيقي ومجازي ، وفيه ما فيه .

التاسع : أن قوله : والمعنى الثاني - أي الوثوق - منقول من الإفعال اللازم . فيه ما قد مر في الثالث والرابع من أن المنقول لفظ نقل عن معنى إلى معنى الخ والمنقول مجاز بالنسبة إلى اللغة الخ .

العاشر : أنه لا منافاة بين الصيرورة والتعدية ، فلا بعد في أن يقال : والمعنى الثاني منقول من الإفعال المتعدي أيضاً كالأول بمعنى صار ذا أمن منه .

الحادي عشر : أن ظاهر قوله : الإيمان في اللغة عبارة عن التصديق وقد يجيء بمعنى الوثوق . أن التصديق والوثوق معنيان لغويان حقيقيان للفظ الإيمان وإن كان بعض عباراته يدل على خلافه وفيه أن الإيمان فيهما مجاز قال الحافظ بدر الدين العيني : والكلام في الإيمان على أنواع الأول معناه اللغوي قال الزمخشري : الإيمان إفعال من الأمن يقال : امنته وآمنته غيري ثم يقال : آمنه إذا صدقه وحقيقته آمنه التكذيب والمخالفة ، وأما تعديته بالباء فلتضمينه معنى أقر واعترف وأما ما

حكى أبو زيد عن العرب : ما آمنت أن أجد صحابة أي ما وثقت . فحقيقته صرت ذا أمن به أي ذا سكون وطمأنينة . وقال بعض شراح كلامه : وحقيقة قولهم : آمنت . صرت ذا أمن وسكون ، ثم ينقل إلى الوثوق ، ثم إلى التصديق . ولا خفاء أن اللفظ مجاز بالنسبة إلى هذين المعنيين لأن من آمنه التكذيب فقد صدقه فمن كان ذا أمن فهو في وثوق وطمأنينة فهو انتقال من الملزوم إلى اللازم انتهى كلام العيني . وقد صرح فيه بأن لفظ الإيمان مجاز في التصديق والوثوق لأنه لم يوضع لهما ، وهذا هو الظاهر من كلام الزمخشري .

وقال صاحب روح المعاني : والإيمان في اللغة التصديق أي إذعان حكم المخبر وقبوله وجعله صادقاً وهو إفعال من الأمن كان حقيقة آمن به آمنه التكذيب والمخالفة ، ويتعدى باللام كما في قوله تعالى : (أنؤمن لك واتبعك الأرذلون) وبالباء كما في قوله ﷺ : (الإيمان أن تؤمن بالله) الحديث . قالوا : و الأول باعتبار تضمينه معنى الإذعان ، والثاني باعتبار تضمينه معنى الاعتراف إشارة إلى أن التصديق لايعتبر ما لم يقترن به الاعتراف ، وقد يطلق بمعنى الوثوق من حيث أن الواثق صار ذا أمن ، وهو فيه حقيقة عرفية أيضاً كما في الأساس ، ويفهم مجازيته ظاهر كلام الكشاف انتهى كلام صاحب روح المعاني .

ويظهر منه أن الإيمان في الوثوق حقيقة عرفية كما أنه في التصديق حقيقة عرفية يرشدك إلى هذا قوله : وهو فيه حقيقة عرفية أيضاً . وقوله : كأن حقيقة آمن به الخ وأنت خبير بأن الحقيقة العرفية مجاز بالنسبة إلى اللغة .

هذا وظاهر كلام صاحب القاموس أن الإيمان بالشيء حقيقة في التصديق ، والإيمان حقيقة في الثقة وإظهار الخضوع وقبول الشريعة حيث قال : وآمن به إيماناً صدقه ، والإيمان الثقة وإظهار الخضوع وقبول الشريعة . وقد نقل قوله هذا شيخنا حفظه الله تعالى في رسالته « زبدة البيان في تنقيح حقيقة الإيمان وتحقيق زيادته

والنقصان » ، وسكت عليه .

١٣٣- **قال** : وأضاف الحافظ ابن تيمية رحمه الله تعالى على معناه اللغوي فبدأ قيداً آخر ، وقال : إن الإيمان اسم للتصديق بالمغيبات خاصة ، ولايطلق الإيمان على غير ذلك ، فلايقال : آمنت بذلك . في جواب من قال : السماء فوقنا . ولذا قال تعالى : يؤمنون بالغيب . فقيد الإيمان بالغيب لأنه لايتعلق إلا به . وقال : إن الإيمان هو تصديق السامع للمخاطب واثقاً بأمانته ، ومعتمداً على ديانته ، وأصل الإيمان تبجيل الذات وتعظيمه ، ثم استعمل في التصديق مطلقاً ، ويتعلق بالذوات والأخبار ، فإن تعلق بالذات يؤتى بالباء في صلته ، وإن تعلق بالأخبار فباللام لتضمينه معنى الإقرار وعليه قوله تعالى : (وما أنت بمؤمن لنا) . أي بمقر لنا ، ولم يقولوا : (بنا) لأن المراد التصديق بخبرهم دون ذواتهم ، وفي خلافه يكون التضمين ، ولم نجد تعديته بعلى إلا ما عند مسلم : (ما من نبي إلا أوتي من الآيات ما مثله آمن عليه البشر) أي آمن معتمداً عليه البشر اهـ (ج ١ ص ٤٦) .

أقول : وعبارة الحافظ - أي ابن تيمية - في كتاب الإيمان (ص ١١٦) هكذا : الثاني أنه أي الإيمان ليس مرادفاً للفظ التصديق في المعنى فإن كل من يخبر عن مشاهدة أو غيب يقال له في اللغة : صدقت . كما يقال : كذبت . وأما لفظ الإيمان فلايستعمل إلا في الخبر عن غائب . . . . وقال : الإيمان مشتق من الأمن فإنما يستعمل في خبر يؤتمن عليه المخبر . . . . . . فاللفظ متضمن مع التصديق معنى الائتمان والأمانة .

وقوله ﷺ : آمن عليه البشر . ليس من باب التعدية في شيء إلا أن يصطلح ، والضمير في " عليه " راجع إلى " ما " الواقعة في قوله : ما مثله آمن عليه البشر .

يقول : فرأى الحافظ ابن تيمية رحمه الله تعالى أن الإيمان في اللغة ليس بمرادف للتصديق فيها ، وأثبت دعواه هذه بأربعة أوجه ذكرها في كتاب الإيمان ، وقال :

فكان تفسيره بلفظ الإقرار أقرب من تفسيره بلفظ التصديق مع أن بينهما فرقاً اهـ .

والإيمان عنده في أركانه الثلاثة حقيقة لغوية لأن القرآن والحديث قد استعملاه فيها ، وهما إنما يستعملان الألفاظ في معانيها اللغوية العامة أو الخاصة المقيدة بقيود اتصلت بها الألفاظ ، وأما اللفظ المطلق عن كل قيد فلايوجد في كلام العرب ولغتهم إلا في دواوين اللغة للضرورة ، والتجوز والنقل باطلان عنده . نعم قد اعترف في مواضع من كتابه بأن الإيمان أصله هو ما في القلب لكن ما في القلب لاينحصر عنده في التصديق والعلم فقط ، بل يشمل أعمال القلب مما سوى التصديق والعلم أيضا كالحب مثلا وإن شئت الاطلاع على مذهبه تفصيلاً فراجع كتابه الموضوع في هذه المسألة .

وأما قول صاحب الفيض : وأصل الإيمان تبجيل الذات وتعظيمه ، ثم استعمل في التصديق مطلقاً الخ فلم أجده في كتاب الإيمان للحافظ ابن تيمية رحمه الله تعالى . ثم أنه قد نقل من كلام ابن تيمية مانقل ، ولم يرد عليه بشيء .

١٣٤- **قال** : ثم الكفر لغة الستر وجحد النعمة وتناسيها ، وحينئذ لم يبق التقابل بين الإيمان والكفر لغة إلا باعتبار اللازم ، فإن جحود النعمة والتناسي لايجتمع مع التصديق بأحد وتصديقه لايجتمع معه جحود نعمته ، وأما ضده الصريح فهو الخيانة كما أن ضد الكفر هو الشكر اهـ (ج ١ ص ٤٦) .

يقول : فيه أولا أنك قد عرفت مما تقدم أن التصديق من لوازم الإيمان اللغوي ، لا حقيقته إذ حقيقته مأخوذة من الأمن ، وقد صرح بهذا العلامة العيني فاعتبار اللازم في جانب الكفر دون جانب الإيمان ليس بشيء .

ثانيا : أن قوله : فإن جحود النعمة والتناسي الخ إن كان المراد به أن الكفران لايجتمع مع التصديق بأحد الخ وهو الظاهر ففيه نظر لايخفى .

ثالثا : أنه قد صرح أن الكفر لغة الستر وجحد النعمة وتناسيها ، فالكفر حقيقة .

لغوية في هذا المعنى ، وقد جعل الإيمان في التصديق حقيقة لغوية ، فقوله : فإن جحود النعمة والتناسي لايجتمع مع التصديق بأحد وتصديقه لايجتمع معه جحود نعمته اهـ يدل على أن معنيي الإيمان والكفر الحقيقيين اللغويين لايجتمعان أصلاً ، فهما إذا متقابلان لغة باعتبار الحقيقة ، فلا معنى لقوله : وحينئذ لم يبق التقابل بين الإيمان والكفر لغة إلا باعتبار اللازم .

رابعا : أن الإيمان في اللغة عنده التصديق ، وضده في اللغة التكذيب قال صاحب القاموس : وصدقه تصديقاً ضد كذبه اهـ والتصديق والتكذيب كلاهما قد يتعديان بالباء ، والتكذيب في اللغة الإنكار قال صاحب القاموس : وكذب بالأمر تكذيباً وكذاباً أنكره اهـ والجحد والجحود في اللغة الإنكار مع العلم قال في القاموس : جحده حقه وبحقه كمنعه جحدا وجحودا أنكر مع علمه اهـ فالجحود أخص من التكذيب الذي هو ضد التصديق الذي هو معنى الإيمان ، فالكفر بمعنى الجحد والجحود أخص من التكذيب لغة ، فهو إذا ضد الإيمان لغة .

خامسا: أنه قال صاحب القاموس : الكفر بالضم ضد الإيمان ، ويفتح كالكفور ، والكفران بضمهما . وقال صاحب روح المعاني : والكفر بالضم مقابل الإيمان ، وأصله المأخوذ منه الكفر بالفتح مصدر بمعنى الستر ، يقال : كفر يكفر من باب قتل اهـ .

سادسا : أن قوله : وأما ضده الصريح فهو الخيانة . غلط بالمرة إلا أن يجعل الإيمان من الأمانة ، وقد جزم هو نفسه قبل بكونه من الأمن حيث قال : الإيمان في اللغة عبارة عن التصديق ، وقد يجيء بمعنى الوثوق لأنه إفعال من الأمن . . . . يقال : آمنته فلانا أي جعلته آمنا منه ، وآمنته غيري أي جعلت غيري آمنا منه . . . . وضع أولا لجعل الشيء آمنا من أمر ، ثم وضع ثانيا لمعنى يناسبه وهو التصديق فإنك إذا صدقت المخبر فقد آمنته من تكذيك إياه والمعنى

الثاني منقول من الإفعال اللازم بمعنى صار ذا أمن . وقال في البطاقة : واعلم أن الإيمان من الأمن على حد قوله ﷺ : المؤمن من أمنه الناس على دمائهم وأموالهم . رواه الترمذي اهـ .

فهذا تصريح منه بأن الإيمان في الأصل من الأمن ، والأمن ضده الخوف فالإيمان على هذا يكون ضده الصريح هو التخويف أو الإخافة . وأما الخيانة فضد صريح للأمانة قال في القاموس : والأمانة والأمنة ضد الخيانة اهـ .

سابعا : أن قوله : كما أن ضد الكفر هو الشكر . فيه أن الكفر بمعنى الكفران ضد الشكر قال الزمخشري : والشكر نقيضه الكفران . وقال البيضاوي : والكفران نقيض الشكر اهـ وقد رأيت في كلام صاحب القاموس وصاحب روح المعاني أن الكفر ضد الإيمان ومقابله .

ثامنا : أنه لاريب أن الإيمان والكفر متقابلان في الشرع ، وقد صرح الحافظ ابن تيمية رحمه الله تعالى في غير موضع من كتبه أن الشرع يستعمل الألفاظ في معانيها اللغوية من غير تغيير ولا تجوز ولا نقل ، فعلى هذا يكون الإيمان والكفر متقابلين لغة من غير اعتبار اللزوم فتأمل .

١٣٥- **قال** : والتصديق إن كان صفة القضية فمعناه (راست داشتن) وإن كان صفة القائل فمعناه (راست كوداشتن وباور كردن اهـ (ج ١ ص ٤٦) .

يقول : قال في الحاشية الزاهدية على شرح المحقق الدواني لتهذيب التفتازاني : إن للتصديق في اللغة ثلاثة معان الأول مأخوذ من الصدق بمعنى وصف القضية ، وهو عبارة عن الإذعان بصدق القضية أي التصديق بأن معنى القضية مطابق للواقع ويعبر عنه في الفارسية براست داشتن وصادق داشتن .

والثاني مأخوذ في اللغة من المعنى الأول ، وهو عبارة عن الإذعان بمعنى القضية أي التصديق بأن المحمول ثابت للموضوع مثلاً في الواقع ، ويعبر عنه في

الفارسية بگرويدن وباور كردن ، وهذا المعنى هو التصديق المنطقي ، وهو يحصل قبل حصول المعنى الأول .

والثالث مأخوذ من الصدق بمعنى وصف القائل ، وهو عبارة عن التصديق بأن القائل مخبر عن كلام مطابق للواقع ، ويعبر عنه في الفارسية براست گوئى دانستن وحق گوئى دانستن اهـ وسنأتي على هذا مرة أخرى ، ونتكلم عليه إن شاء الله تعالى .

معنى الإيمان الشرعي

١٣٦- **قال** : قال عامة الفقهاء والمتكلمين : إن الإيمان تصديق بأمور مخصوصة علم كونها من الدين ضرورة ، فلنتكلم أولاً على معنى التصديق وما يتعلق به ، ثم لنبحث عن معنى الضرورة ، فالتصديق هو الإذعان عند الحكماء ، وهو إما إدراك أو من لواحق الإدراك ، والحق عندي هو الثاني اهـ (ج ١ ص ٤٦) .

أقول : ههنا قد رجح الثاني ، وفي الصفحة الثانية قال : فإن أرباب المعقول لعلهم لايحكمون على تلك المعرفة اليقينية بكونها تصوراً ، والظاهر أنها تصديق عندهم اهـ كأنه لم يفهم معنى لواحق الإدراك وقد صرح فيما بعد أن العلم صفة مغايرة للمعلوم . ولا شك أن العلم بهذا المعنى إذا تحقق في التصديق فهو غيره ، والصحيح أن العلم والإدراك إذا أخذ بمعنى الصورة فالتصديق من لواحقه بمعنى الإذعان أي الكيفية الإذعانية ، وقسم منه بمعنى الإدراك ، وإذا أخذ بمعنى الحالة والإذعان بمعنى العلم فقسم منه .

يقول : وقال شيخنا - حفظه الله تعالى - في زبدة البيان : واختلفوا في التصديق المنطقي هل هو من قبيل الإدراك أو من لواحقه ؟ فذهب بعضهم إلى أنه من لواحق الإدراك ، وذهب بعضهم إلى أنه من قبيل الإدراك . والظاهر أن النزاع لفظي لأن العلم إن أريد به الصورة الحاصلة ، وبالتصديق نوع من الصورة المتعلقة

بالنسبة فالتصديق نوع من العلم ، وإن أريد بالعلم الصورة الحاصلة ، وبالتصديق اليقين والإذعان فالتصدبق غير العلم ، وإن أريد بالعلم الحالة الإدراكية ، وتقسم إلى تصور وتصديق فالتصديق علم .

قال الملا حسن : ثم قد يذهب إلى بعض الأوهام أن الإذعان ليس بإدراك بمعنى أنه ليس منشأ للانكشاف ، بل هو من عوارض الإدراك كحصول السرور والغموم للنفس ، فهو من كيفيات نفسانية أخرى سوى الإدراك ، وهذا الكلام وإن صدر عن القوم الذين ينعقد عليهم الأنامل بالاعتقاد لكنه غلط فاحش فإن الإدراك عبارة عن منشأ الانكشاف والامتياز للذهن ، وفي الاعتقاد كشف تام للمحكي عنه الواقعي عند المعتقد كما يظهر لمن له بصيرة بالرجوع إلى الوجدان . كيف وكمالات الإنسان هي التصديقات الإلهية ، وإنما كماليتها بالنظر إلى الكشف التام نعم هذا الكشف نوع مباين للكشف التصوري فإن كان مرادهم الاصطلاح فقط أن العلوم التصديقية ليست بعلم بمعنى العلم التصوري فلاينفع البتة ، وإن كان مرادهم أنها ليست من جنس العلوم بمعنى منشأ الانكشاف مطلقاً فهو باطل ضرورة أنه بعد التصديق سيما اليقين يحصل للذهن نور به يتجلى الأمر الواقعي يقال له بالفارسية بدانش ، وله اسم في كل لغة ، فكيف يخرج من جنس الإدراك ، بل التحقيق أن أقوى مراتب الانكشاف اليقين ثم الجهل المركب ، ثم التقليد ، ثم الظن ، والعلوم التصورية من أضعف مدارج العلوم .

ثم العلم الحضوري الذي جعله بعضهم العلم حقيقة فإن فيه ليس قوة الكشف ألا ترى أن النفس مع كمال شعورها عندها لاتعلمها كما تعلم الأشياء الأخر فلاتعلم أنها بسيطة أو مركبة جوهر أو عرض ، فلو كان لها كشف فتعلم نفسها كما تعلم غيرها بالجوهرية والعرضية والبساطة والتركيب ، فهذا أضعف مدارج العلوم كما أن اليقين أقواها .

فمخالفتهم لجماهير الحكماء بغير دليل يمجها العقل السليم والفهم المستقيم إلا أن يقال : مرادهم من الإدراك حصول الصورة بمعنى الصورة الحاصلة ولا شك أن الإذعان ليس بصورة حاصلة للشيء وإن كان منشأ للانكشاف ، فإن الصورة عبارة عن الشيء الحاصل في الذهن من الخارج بعد حذف المشخصات ، و تجريدها عن المادة تجريداً تاماً أو ناقصاً ، والإذعان من الكيفيات النفسانية الناشية فيها انتهى كلام الملا حسن .

وقال المير الزاهد : وربما يقال : إن الشك والظن والوهم والإذعان من لواحق الصورة العلمية ، وليست من قبيل الإدراك ، ويؤيد ذلك ما وقع في الشفاء والإشارات وغيرهما من تقسيم العلم إلى تصور ساذج وتصور معه تصديق ، وما قال المحقق الطوسي في نقد المحصل أن التصديق والشك والوهم والتمني والاستفهام ونحوها من لواحق الإدراك .

وتحقيق المقام أن التصديق قد يراد منه الكيفية الإذعانية ، ولا شك أنها ليست من قبيل الإدراك بل من لواحقه على ما يشهد به الوجدان السليم ، وقد يراد منه المكيف بهذه الكيفية أي المصدق به من حيث هو مصدق به ، ولايخفى أنه من قبيل الإدراك ، لا من لواحقه ، فالتقسيم إلى التصور معه تصديق مبني على الأول ، والتقسيم المشهور مبني على الثاني انتهى كلام المير الزاهد .

وقال بحر العلوم : قوله : من لواحق الصورة العلمية وليست من قبيل الإدراك . هذا ظاهر على تقدير كون العلم هو نفس الصورة الحاصلة ، فإن الإذعان إن كان إدراكاً كان عين المذعن ، والتفاوت إنما يكون بالاعتبار ، والمذعن إما النسبة أو القضية الإجمالية أو المحكي عنه ، ولا شيء منها بحسب القيام بالذهن بإذعان ، وأما على ما هو التحقيق من أن العلم حالة أخرى مغايرة للمعلوم ومبدأ الانكشاف له فالإذعان أيضا إدراك لأن الحالة التي هي مبدأ لانكشاف حقائق مختلفة بعضها

يكون مبدأ لانكشاف المفردات وبعضها لانكشاف النسب انتهى كلام بحر العلوم .

ثم ههنا أبحاث الأول في معنى التصديق لغة ، والثاني في النسبة بين التصديق اللغوي والمنطقي ، والثالث في المراد بالتصديق في بيان القوم لماهية الإيمان الشرعي هل هو تصديق لغوي ، أو تصديق منطقي أو غير ذلك ؟

فالأول : أن التصديق في اللغة من الصدق ضد التكذيب من الكذب ضد الصدق قال في القاموس : صدقه تصديقاً ضد كذبه اهـ وقد نقلنا قبل من الحاشية الزاهدية أن للتصديق في اللغة ثلاثة معان الأول الإذعان بصدق القضية أي التصديق بأن معنى القضية مطابق للواقع ، ويعبر عنه في الفارسية براست داشتن وصادق داشتن . والثاني الإذعان بمعنى القضية أي التصديق بأن المحمول ثابت للموضوع مثلا في الواقع ، ويعبر عنه في الفارسية بگرويدن وباور كردن . والثالث الإذعان بصدق القائل أي التصديق بأن القائل مخبر عن كلام مطابق للواقع، ويعبر عنه في الفارسية براست گوئى دانستن وحق گوئى دانستن اهـ .

وقال المفتي عبد الله التونكي بعد ذكر هذه المعاني الثلاثة للتصديق : وما يذهب إليه الذهن العليل والفكر الكليل هو أن المعنى الأول والثالث ليس إلا جزئياً من جزئيات المعنى الثاني وفرداً من أفراده ، لا مقابلا له ألاترى أنه إذعان خاص ، فإنه إذعان بثبوت محمول خاص هو مخبر أو صادقه لموضوع خاص هو القائل أو القضية ، ومثله يكون جزئيا من جزئيات الإذعان بثبوت المحمول للموضوع مطلقا، فالتقابل بين هذه المعاني لعله غير واضح ، ومن ثم قال العلامة المحقق شارح المقاصد : والصدق يوصف به المتكلم والكلام ، والحكم يقع تعليقه بالشيء باعتبارات مختلفة . . . . إلى أن قال : ومرجع الكل إلى القبول والاعتراف انتهى كلام التونكي .

وفيه نظر لايخفى فإن الإذعان بصدق القضية أو القائل ليس جزئياً من جزئيات

الإذعان بمعنى القضية لأن الأول من فروع الثاني ، وعبارة شارح المقاصد لاتدل على كون الأول من جزئيات الثاني .

قال شيخنا - حفظه الله تعالى - : والظاهر أن المعاني الثلاثة للتصديق لاتوجد مترتبة إلا إذا كان تعلقها بقول واحد ، وظن التونكي أنه لايعتبر تعلقها بقول واحد ، فلهذا قال : إن المعنى الأول والثالث جزئيات للمعنى الثاني ، وأوجد قضيتين مع أن القضيتين اللتين أوجدهما غير القضية المفروضة في المعنى الثاني ، وإن كان المعنى الثاني يتعلق بهاتين القضيتين لكون الإذعان متعلقا بنسبتهما ، والمعنى الأول يتعلق بصدقهما ، والثالث يتعلق بصدق القائل بهما فاختلفت المتعلقات اهـ .

هذا وتفسيرهم للتصديق اللغوي بالإذعان يرشدك إلى أنه عندهم من الأمور القائمة بالقلب والنفس سواء أقيل بكون الإذعان من الإدراك أم من لواحقه ، وعلى هذا بنوا اتحاد التصديق اللغوي والتصديق المنطقي كما سيأتي إن شاء الله تعالى .

وقيل : إن التصديق اللغوي من الأمور المتعلقة باللسان فقط ، وأيد هذا القول بأن التصديق من الصدق ، وهو في الأصل لايكون بالقصد الأول إلا في القول ، دون الاعتقاد والعمل :

وهذان المشربان لايخفى ما فيهما من الاختلال فإن أهل اللغة لايسمون الإذعان القلبي تصديقاً ما لم يعرب باللسان أو العمل بالأركان ، وكذا لايسمون الإقرار باللسان تصديقا ما لم يوافق ما في الجنان ، ويؤيده تفسير الصدق بمطابقة القول الضمير والمخبر عنه معا .

ويقويه ما قال الحافظ ابن تيمية في كتاب الإيمان من أن الإيمان إذا كان هو التصديق كما ذكرتم ، فالتصديق نوع من أنواع الكلام ، فاستعمال لفظ الكلام والقول ونحو ذلك في المعنى واللفظ ، بل في اللفظ الدال على المعنى أكثر في اللغة من استعماله في المعنى المجرد عن اللفظ ، بل لايوجد قط إطلاق اسم الكلام ولا

نوعه كالخبر ، والتصديق والتكذيب والأمر والنهي على مجرد المعنى من غير شيء يقترن به من عبارة ولا إشارة ولا غيرهما ، وإنما يستعمل متيداً . وإذا كان الله إنما أنزل القرآن بلغة العرب فهي لاتعرف التصديق والتكذيب وغيرهما من الأقوال إلا ما كان معنى ولفظا أو لفظا يدل على معنى ، ولهذا لم يجعل الله أحدا مصدقا للرسل بمجرد العلم والتصديق الذي في قلوبهم حتى يصدقوهم بألسنتهم ، ولايوجد في كلام العرب أن يقال : فلان صدق فلانا أو كذبه . إذا كان يعلم بقلبه أنه صادق أو كاذب ولم يتكلم بذلك كما لايقال : أمره أو نهاه . إذا قام بقلبه طلب مجرد من لفظ أو إشارة أو نحوهما .

ولما قال النبي ﷺ : إن صلاتنا هذه لايصلح فيها شيء من كلام الناس . وقال : إن الله يحدث من أمره ما شاء وإن مما أحدث أن لاتكلموا في الصلاة . اتفق العلماء على أنه إذا تكلم في الصلاة عامدا لغير مصلحتها بطلت صلاته ، واتفقوا كلهم على أن ما يقوم بالقلب من تصديق بأمور دنيوية وطلب لايبطل الصلاة ، وإنما يبطلها التكلم بذلك ، فعلم اتفاق المسلمين على أن هذا ليس بكلام الخ .

فعلم أن ما ذهب إليه صدر الشريعة عندهم من أن معناه اللغوي هو أن ينسب الصدق إلى المخبر اختياراً - قال : وإنما قيدنا بهذا لأنه إن وقع في القلب صدق المخبر ضرورة كما إذا ادعى النبي النبوة ، وأظهر المعجزة ، ووقع صدقه في قلب أحد ضرورة من غير أن ينسب الصدق إلى النبي ﷺ اختيارا لايقال في اللغة إنه صدقه ، فعلم أن المراد من التصديق إيقاع نسبة الصدق إلى المخبر اختيارا الذي هو الكلام النفسي - ليس بصحيح لأن التصديق في اللغة اسم للفظ والمعنى جميعاً أو اللفظ الدال على المعنى ، والذي سماه كلاماً نفسياً ليس من قبيل الألفاظ ، والأصوات أصلاً .

الثاني : أنه اختلف الناس في النسبة بين التصديق اللغوي والتصديق المنطقي

فبعضهم قال بالعينية بينهما قال في الحاشية الزاهدية : قوله : وفي هذا إشارة الخ وأيضا إشارة إلى أن التصديق المنطقي هو بعينه التصديق اللغوي على ما يظهر من كلام الشيخ ، وصرح به كثير من المحققين كالعلامة الشيرازي في درة التاج والمصنف في شرح المقاصد وبيانه أن للتصديق في اللغة ثلاثة معان الخ وقد عرفتها قبل ، وقال بعد بيان المعنى الثاني أي الإذعان بمعنى القضية أي التصديق بأن المحمول ثابت للموضوع مثلا في الواقع : ويعبر عنه في الفارسية بكرويدن وباور كردن ، وهذا المعنى هو التصديق المنطقي ، وهو يحصل قبل حصول المعنى الأول . اهـ وزاد المفتي عبد الله التونكي : والثالث أيضا . وقال بعد ذكر المعاني الثلاثة : وبهذا التحقيق يسقط المنافاة بين قولهم : إن التصديق المنطقي هو التصديق اللغوي . وقولهم : التصديق المنطقي هو التصديق الأول والتصديق اللغوي تصديق ثان اهـ .

وقال صاحب روح المعاني في بيان مذهب العلامة الثاني : وإن التصديق المنطقي بعينه التصديق اللغوي ، ولذا فسره رئيسهم في الكتب الفارسية بكرويدن ، وفي العربية بما يخالف التكذيب والإنكار ، وهذا بعينه المعنى اللغوي . ويؤيده ما أورده السيد السند في حاشية شرح التلخيص : إن المنطقي إنما يبين ما هو في العرف واللغة .

ثم أورد على هذا المذهب بقوله : إلا أنه يرد أن المعنى المعبر عنه بكرويدن أمر قطعي ، وقد نص عليه العلامة في المقاصد ، ولذا يكفي باب الإيمان التصديق البالغ حد الجزم والإذعان مع أن التصديق المنطقي يعم الظني بالاتفاق ، فإنهم يقسمون العلم بالمعنى الأعم تقسيما حاصراً إلى التصور والتصديق توسلا به إلى بيان الحاجة إلى المنطق بجميع أجزائه التي منها القياس الجدلي المتألف من المشهورات والمسلمات ومنها القياس الخطابي المتألف من المقبولات والمظنونات ، والشعري

المتألف من المخيلات - والسفسطي المتألف من الوهميات - فلو لم يكن التصديق المنطقي عاما لم يثبت الاحتياج إلى هذه الأجزاء وهو ظاهر .

وتعقب بأن التصديق المنطقي نفس الإذعان ، وهو ما يعبر عنه بگرويدن بالقطع أولا بالقطع ، وهو التصديق اللغوي الشامل للظن والجهل المركب المقابل للإنكار الذي يعبر عنه بناباور كردن ، فلايتوهم أن ما يعبر عنه بگرويدن بمعنى القطع التصديق اللغوي ، والقطع لايعم الظن والجهل المركب . كذا في بعض حواشي الحاشية الزاهدية على شرح الدواني لتهذيب التفتازاني .

وذهب بعضهم إلى أن التصديق اللغوي أخص من التصديق المنطقي قال صاحب روح المعاني : وصدر الشريعة على الأخير ، فإن الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبرية تصديق قطعا ، فإن كان حاصلا بالقصد والاختيار بحيث يستلزم الإذعان والقبول فهو تصديق لغوي ، وإن لم يكن كذلك كمن وقع بصره على شيء فعلم أنه جدار مثلا فهو معرفة يقينية وليس بتصديق لغوي فالتصديق اللغوي عنده أخص من المنطقي اهـ .

ولعل صاحب روح المعاني لم يعرف مذهب صدر الشريعة في هذه المسألة حق المعرفة ، ولم يفهمه حق الفهم ، فحكم بكون التصديق اللغوي عنده أخص من التصديق المنطقي لأن صدر الشريعة نفسه قد صرح بأن التصديق اللغوي عبارة عن الكلام النفسي حيث قال : فعلم أن المراد من التصديق إيقاع نسبة الصدق إلى المخبر اختيارا الذي هو الكلام النفسي اهـ .

وهو غير العلم قال التفتازاني : وهو - أي الكلام النفسي - غير العلم إذ قد يخبر الإنسان عما لم يعلمه ، بل يعلم خلافه اهـ ، ويفهم هذا من كلام صاحب روح المعاني نفسه أيضاً ، فإنه قد صرح بكون الكلام النفسي مسموعاً ، والعلم ليس من قبيل المسموعات ، وأيضاً قد جعله من أفعال القلوب والعلم - على ما هو

التحقيق - من مقوله الكيف ، لا من مقولة الفعل . وأيضا قال : وإنما هو - أي الكلام النفسي - صوت معنوي مخيل اهـ ومعلوم أن العلم ليس كذلك ، فهو - أي الكلام النفسي - بأي معنى من معنييه أخذ غير العلم عند صاحب روح المعاني أيضاً . وجعله ابن الهمام عبارة عن الانقياد الباطني ، وقال الزبيدي : والأظهر أن الكلام النفسي غير المعرفة والانقياد اهـ فثبت أن الكلام النفسي غير العلم والمعرفة سواء جعل عبارة عن الانقياد أم لا. فظهر أن التصديق اللغوي الذي هو عبارة عن الكلام النفسي عند صدر الشريعة ليس من قبيل العلوم والمعارف ، وأنت خبير بأن التصديق المنطقي منها . وأما قول بعضهم : إنه ليس منها ، بل هو من لواحقها . فقد تقدم تحقيقه ، وحاصله أن العلم الذي جعل التصديق من لواحقه ليس بعلم حقيقة ، والذي هو علم حقيقة ليس التصديق من لواحقه بل من أنواعه .

مع أن من قال : إن الكلام النفسي غير العلم والمعرفة . أراد أن الكلام النفسي ليس من باب العلم والمعرفة ، ولا من باب لواحقهما . على أن التصديق اللغوي اختياري عند صدر الشريعة ، والمنطقي ليس باختياري كما بين في موضعه فقول صاحب روح المعاني : فالتصديق اللغوي عنده أخص من المنطقي . كما ترى مبني على الغفلة .

هذا والذي يميل إليه قلب هذا الفقير إلى الله الغني هو أن التصديق اللغوي والمنطقي متباينان فإن الأول نوع من أنواع الكلام ليس بعلم ولا من لواحقه ، والثاني علم من العلوم أو من عوارضه على اختلاف القولين .

الثالث : أنه قال العيني رحمه الله تعالى في عمدة القاري : فإن قلت : ما ماهية التصديق بالقلب ؟ قلت : قال الإمام قولاً حاصله : أن المراد من التصديق الحكم الذهني بيان ذلك أن من قال : إن العالم محدث . ليس مدلول هذه الألفاظ كون العالم موصوفا بالحدوث ، بل حكم ذلك القائل بكون العالم حادثا ، فالحكم

بثبوت الحدوث للعالم مغاير لثبوت الحدوث له فهذا الحكم الذهني بالثبوت أو الانتفاء أمر يعبر عنه في كل لغة بلفظ خاص به ، واختلاف الصيغ والعبارات مع كون الحكم الذهني أمرا واحدا يدل على أن الحكم الذهني أمر يغاير لهذه الصيغ والعبارات ، ولأن هذه الصيغ دالة على ذلك الحكم ، والدال غير المدلول .

ثم نقول : هذا الحكم الذهني غير العلم لأن الجاهل بالشيء قد يحكم به فعلمنا أن هذا الحكم الذهني مغاير للعلم ، فيكون المراد من التصديق هو هذا الحكم الذهني . ويعلم من هذا الكلام أن المراد من التصديق ههنا هو التصديق المقابل للتصور .

واعترض عليه صدر الشريعة بأن ذلك غير كاف ، فإن بعض الكفار كانوا عالمين برسالة محمد ﷺ لقوله تعالى : الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم . الآية ، وفرعون كان عالما برسالة موسى عليه السلام لقوله تعالى حكاية عن خطابه عليه السلام له مشيرا إلى المعجزات التي أوتيها : قال لقد علمت ما أنزل هؤلاء إلا رب السموات . الآية ومع ذلك كانوا كافرين ولو كان ذلك كافيا لكانوا مؤمنين لأن من صدق بقلبه فهو مؤمن فيما بينه وبين الله تعالى والإقرار باللسان شرط إجراء الأحكام كما هو مروي عن أبي حنيفة وأصح الروايتين عن الأشعري ، بل المراد به معناه اللغوي ، وهو أن ينسب الصدق إلى المخبر اختيارا قال : وإنما قيدنا بهذا لأنه إن وقع في القلب صدق المخبر ضروزة كما إذا ادعى النبي النبوة ، وأظهر المعجزة ، ووقع صدقه في قلب أحد ضرورة من غير أن ينسب الصدق إلى النبي عليه السلام اختياراً لايقال في اللغة : إنه صدقه . فعلم أن المراد من التصديق إيقاع نسبة الصدق إلى المخبر اختياراً الذي هو الكلام النفسي، ويسمى عقد الإيمان، والكفار العالمون برسالة الأنبياء عليهم السلام إنما لم يكونوا مؤمنين لأنهم كذبوا الرسل فهم كافرون لعدم التصديق لهم .

ولقائل أن يقول : التصديق بالمعنى اللغوي عين التصديق المقابل للتصور لأن إيقاع نسبة الصدق إلى المخبر هو الحكم بثبوت الصدق له، وهو عين هذا التصديق، وإنما لم يكن الكفار العالمون برسالة الرسل مؤمنين مع حصول التصديق لهم لأن من أنكر منهم رسالتهم أبطل تصديقه القلبي تكذيبه اللساني ومن لم ينكرها أبطله بترك الإقرار اختياراً لأن الإقرار شرط إجراء الأحكام على رأي كما تقدم ، وركن الإيمان حالة الاختيار على رأي كما مر ، فلايدل كفرهم على أن هذا التصديق غير كاف ، ولهذا لو حصل التصديق لأحد ومات من ساعته فجأة قبل الإقرار يكون مؤمناً إجماعاً .

وبقي هنا شيء آخر وهو أن التصديق مأمور به ، فيكون فعلا اختيارياً ، والتصديق المقابل للتصور ليس باختياري كما بين في موضعه ، فينبغي أن يجعل التصديق فعلا من أفعال النفس الاختيارية ، أو يقيد بأن يكون حصوله اختيارا بمباشرة سببه المعد لحصوله كما قيد المعترض التصديق اللغوي بذلك إلا أنه يلزم على هذا اختصاص التصديق بأن يكون علما صادرا عن الدليل إنتهى كلامه .

وفيه أنظار : الأول أن الإمام قد صرح في كلامه الذي نقله هنا أن الحكم الذهني الذي هو المراد بالتصديق ههنا مغاير للعلم ، فقوله : ويعلم من هذا الكلام أن المراد من التصديق ههنا هو التصديق المقابل للتصور . مبني على الغفلة لأن التصديق المقابل للتصور علم .

فإن قلت : ذهب بعض المحققين إلى أن التصديق المقابل للتصور ليس بعلم بل من لواحقه ، فيصح قوله : ويعلم من هذا الكلام الخ قلت : إن هذا ينافي نص العيني في المبحث نفسه ، وسياقه فيه وكذا يناقض كلام المعترض على الإمام بزعم العيني ، فإنه قد شد النكير على كون الإيمان تصديقا بمعنى العلم . مع أنه قد مر أن المراد بالعلم الذي التصديق من لواحقه مبدأه أي الصورة العلمية ، أو الصورة

الحاصلة ، وليست بعلم حقيقة .

على أنا لو سلمناأن الحكم الذهني الذي أراده الإمام بالتصديق علم وإن كان خلاف تصريحه لايصح أيضا جعله من قبيل التصديق المقابل للتصور لأنه لا خفاء في أن الحكم الذهني الذي أراده الإمام بالتصديق ههنا بسيط ، والتصديق المقابل للتصور مركب عنده على ما هو المشهور يعرفه كل أحد حتى المبتدئون .

الثاني : أن قوله : واعترض عليه صدر الشريعة الخ من باب بناء فاسد على فاسد فإن اعتراض صدر الشريعة رحمه الله تعالى إنما هو على من جعل التصديق عبارة عن العلم ، والإمام قد صرح بأن الحكم الذهني الذي هو المراد بالتصديق عنده ههنا غير العلم .

الثالث : أن قوله : ولقائل أن يقول : التصديق بالمعنى اللغوي عين التصديق المقابل للتصور . فيه مع ما استشعر به بعد بقوله : وبقي هنا شيء آخر الخ أن صدر الشريعة صرح بأن التصديق اللغوي عبارة عن الكلام النفسي كما نقله هو عنه قبل والكلام النفسي ليس بعلم ، وإلا فلا معنى لكلام صدر الشريعة المذكور ، بل يكون من باب الكر إلى المفر .

وقد تقدم أن التصديق اللغوي نوع من أنواع الكلام كالأمر والنهي فليس لقائل أن يقول : التصديق بالمعنى اللغوي عين التصديق المقابل للتصور . وقد سبق تحقيق النسبة بين التصديق اللغوي وبين التصديق المنطقي تفصيلا في البحث الثاني فارجع إليه .

الرابع : أن قوله : وإنما لم يكن الكفار العالمون برسالة الرسل مؤمنين مع حصول التصديق لهم لأن من أنكر منهم رسالتهم الخ لايدفع اعتراض صدر الشريعة لأن إبطال التكذيب اللساني ، وإبطال ترك الإقرار اختيارا للتصديق القلبي ممنوع فإن القرآن يشهد بأن أهل الكتاب وفرعون ، وملأه ، وقومه كذبوا الرسل

باللسان وتركوا الإقرار برسالتهم اختيارا ، ومع هذا يثبت علمهم برسالتهم وآياتهم التي أتوهم بها قال تعالى حكاية عن قول موسى عليه السلام : «لقد علمت ما أنزل هؤلاء إلا رب السموات» الآية ، وقال : «وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم» الآية ، وقال : «والذين آتيناهم الكتاب يعلمون أنه منزل من ربك بالحق» الآيـة ، وقال : «الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم» الآية .

على أن البحث في الإيمان الأخروي الذي هو بين العبد وبين ربه تعالى يدل عليه قول صدر الشريعة : ومع ذلك كانوا كافرين ، ولو كان ذلك كافياً لكانوا مؤمنين لأن من صدق بقلبه فهو مؤمن فيما بينه وبين الله تعالى اهـ والإقرار عند من جعل الإيمان عبارة عن التصديق فقط شرط أو شطر للإيمان الدنيوي الذي بينه وبين الناس يدل عليه قول صدر الشريعة : والإقرار باللسان شرط إجراء الأحكام كما هو مروي عن أبي حنيفة ، وأصح الروايتين عن الأشعري اهـ فقوله : لأن الإقرار شرط إجراء الأحكام على رأي الخ ليس على محله، بل هو خارج عن الموضوع، فإن موضوع البحث هو الإيمان فيما بين العبد وبين ربه لا الإيمان فيما بينه وبين إخوانه من العباد .

الخامس : انظر قوله : فينبغي أن يجعل التصديق فعلا من أفعال النفس الاختيارية ، أو يقيد بأن يكون حصوله اختيارا بمباشرة سببه المعد لحصوله كما قيد المعترض التصديق اللغوي بذلك إلا أنه يلزم على هذا اختصاص التصديق بأن يكون علما صادرا عن الدليل اهـ مع قوله قبل : والتقييد بالإطلاق لدفع وهم خروج اعتقاد المقلد ، فإن إيمانه صحيح عند الأكثرين ، وهو الصحيح . اهـ وقوله : فإن قلت : ما حقيقة المعرفة بالقلب على قول أبي حنيفة رضي الله عنه . قلت : فسروها بشيئين الأول بالاعتقاد الجازم سواء كان اعتقادا تقليديا أو كان علما صادرا عن الدليل وهو الأكثر والأصح ، ولهذا حكموا بصحة إيمان المقلد اهـ .

ا سادس : أن قوله : كما قيد المعترض التصديق اللغوي بذلك اهـ فيه أنه يوهم بظاهره أن التصديق اللغوي عند صدر الشريعة يشمل الاختياري والاضطراري أي المنطقي ، وقيده في تعريف الإيمان بالاختياري . والأمر ليس كذلك لأن التصديق الاضطراري ليس بتصديق لغوي عند صدر الشريعة ، فإنه قد قال : بل المراد معناه اللغوي وهو أن ينسب الصدق إلى المخبر اختيارا . بل قوله : لايقال في اللغة إنه صدقه . نص صريح في أن التصديق الاضطراري لايسميه صدر الشريعة تصديقا لغوياً .

هذا وقال شيخنا - حفظه الله تعالى - : وقال التفتازاني : والإيمان في اللغة التصديق أي إذعان حكم المخبر وقبوله وجعله صادقا إفعال من الأمن كأن حقيقة آمن به آمنه التكذيب والمخالفة يعدى باللام كما في قوله تعالى حكاية عن إخوة يوسف عليه السلام : وما أنت بمؤمن لنا . أي بمصدق ، وبالباء كما في قوله عليه السلام : الإيمان أن تؤمن بالله . أي تصدق ، وليست حقيقة التصديق أن تقع في القلب نسبة الصدق إلى الخبر أو المخبر من غير إذعان وقبول ذلك بحيث يقع عليه اسم التسليم على ما صرح به الإمام الغزالي .

وبالجملة المعنى اللغوي الذي يعبر عنه بالفارسية بگرويدن هو المعنى للتصديق المقابل للتصور حيث يقال في أوائل علم الميزان : إن العلم إما تصور وإما تصديق صرح بذلك رئيسهم ابن سينا ، فلو حصل هذا المعنى لبعض الكفار كان إطلاق اسم الكافر عليه من جهة أن عليه شيئا من أمارات التكذيب والإنكار كما لو فرضنا أنه صدق بجميع ما جاء به النبي ﷺ وأقر به وعمل ومع ذلك شد الزنار بالاختيار أو سجد للصنم بالاختيار كان كافرا لما أن النبي ﷺ جعل ذلك علامة التكذيب والإنكار .

وقال - أي التفتازاني - أيضا : بقي ههنا بحث آخر ، وهو أن بعض القدرية

ذهب إلى أن الإيمان هو المعرفة ، وأطبق علماءنا على فساده لأن أهل الكتاب كانوا يعرفون نبوة محمد ﷺ كما كانوا يعرفون أبناءهم مع القطع بكفرهم لعدم التصديق ولأن من الكفار من كان يعرف الحق يقينا وإنما ينكر عناداً واستكباراً قال تعالى : «وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم» . فلابد من بيان الفرق بين معرفة الأحكام واستيقانها ، وبين التصديق بها واعتقادها ليصح كون الثاني إيمانا دون الأول .

والمذكور في كلام بعض المشايخ أن التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من إخبار المخبر وهو أمر كسبي يثبت باختيار المصدق ، ولذا يثاب عليه ويجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة ، فإنها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة أنه جدار أو حجر ، وهذا ما ذكره بعض المحققين من أن التصديق هو أن تنسب باختيارك الصدق إلى المخبر حتى لو وقع ذلك في القلب من غير اختيار لم يكن تصديقاً وإن كان معرفة .

وهذا مشكل لأن التصديق من أقسام العلم وهو من الكيفيات النفسانية دون الأفعال الاختيارية لأنا إذا تصورنا النسبة بين الشيئين ، وشككنا أنها بالإثبات أو النفي ، ثم أقيم البرهان على ثبوتها فالذي يحصل لنا هو الإذعان والقبول لتلك النسبة وهو معنى التصديق والحكم والإثبات والإيقاع . نعم تحصيل تلك الكيفية يكون بالاختيار في مباشرة الأسباب وصرف النظر ورفع الموانع ونحو ذلك ، وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالإيمان ، وكان هذا هو المراد بكونه كسبيا اختياريا ، ولايكفي في حصول التصديق المعرفة لأنها قد تكون بدون ذلك .

نعم يلزم أن تكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقاً ، ولا بأس بذلك لأنه يحصل المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بگرويدن ، وليس الإيمان والتصديق سوى ذلك ، وحصوله للكفار المعاندين المنكرين ممنوع ، وعلى تقدير الحصول فتكفيرهم يكون بإنكارهم باللسان وإصرارهم على العناد والاستكبار وما هو من

علامات التكذيب والإنكار انتهى كلام التفتازاني .

حاصل ما ذكرنا أن الإيمان عندهم - أي عند الأشعرية والماتريدية - عبارة عن التصديق ، وهو على قول التفتازاني من أقسام العلم ومن الكيفيات النفسانية دون الأفعال الاختيارية نعم تحصيل تلك الكيفية لحصول الإيمان يكون بالاختيار وكان هو المراد بكونه كسبيا اختياريا انتهى كلام الشيخ حفظه الله تعالى .

وأصل الخطأ في كلام التفتازاني أنه زعم أن التصديق اللغوي عين التصديق المنطقي فصدر منه ما قد عرفت من كلام ما كان ينبغي أن يصدر مثله من مثله رحمه الله تعالى .

وقال صاحب روح المعاني : وقد اتفقوا على أن تلك المعرفة خارجة عن التصديق اللغوي ، وهو المعتبر في الإيمان ، نعم اختلفوا في أنها داخلة في التصور أم في التصديق المنطقي ، فالعلامة الثاني على الأول ، وأنه يجوز أن تكون الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبرية تصورا ، وأن التصديق المنطقي بعينه التصديق اللغوي - إلى قوله : فالتصديق اللغوي عنده أخص من المنطقي اهـ .

ومما فيه أن المعرفة عند العلامة الثاني كالعلم ، بل هي العلم تنقسم إلى التصور والتصديق ، فإنه قال في شرح جملة : والإلهام ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق . ما نصه : وكان الأولى أن يقول : ليس من أسباب العلم بالشيء . إلا أنه حاول التنبيه على أن مرادنا بالعلم والمعرفة واحد ، لا كما اصطلح عليه البعض من تخصيص العلم بالمركبات أو الكليات ، والمعرفة بالبسائط والجزئيات اهـ .

وصدر الشريعة لايخالفه في هذا بل يقول : إن العلم والمعرفة ليسا بتصديق لغوي البتة . هذا معنى كلامه ، ويريد بالتصديق اللغوي الكلام النفسي والتصديق اللغوي بهذا المعنى هو المعتبر عنده في الإيمان ، ففرعون وقومه الذين جحدوا

وكذبوا مع العلم والاستيقان ، وأهل الكتاب الذين كانوا يعرفون رسالة نبينا ﷺ معرفة أبناءهم ، ويعلمون أن القرآن منزل من ربك بالحق مكذبين كانوا كافرين عنده لعدم التصديق المذكور ، وكلامه في هذا صريح واضح لا إغلاق فيه ولا تعقيد ، فالعجب ان مثل التفتازاني والعيني وصاحب روح المعاني كيف لم يبلغوا مدركه ، ويكتنهوا مسلكه مع وضوح لا وضوح فوقه .

ولله در شيخنا محققا وشارحا وموضحا حيث حقق مذهب صدر الشريعة ونقحه ووضحه توضيحاً حسناً ، وبين مراده بياناً شافياً ، وإن شئت البرهان في هذا الميدان فراجع كتابه « زبدة البيان » وسننقل منه ما يتعلق بهذا في موضعه إن شاء الله الرحمن .

فالحاصل أن المراد بالتصديق في قولهم : الإيمان تصديق الرسول ﷺ الخ وأمثاله هو التصديق اللغوي بالاتفاق إلا أن التصديق اللغوي عند الإمام عبارة عن الحكم الذهني الذي هو عنده مغاير للعلم ، وعند صدر الشريعة اسم للكلام النفسي الذي هو عنده ليس بعلم ولا معرفة ، وقد جعله بعضهم من قبيل العلوم والمعارف ، وجعله ابن الهمام عين الانقياد الباطني ، وقال الزبيدي : والأظهر أن الكلام النفسي غير المعرفة والانقياد اهـ وذهب التفتازاني وغيره إلى أن التصديق اللغوي عين التصديق المنطقي .

فالإيمان الشرعي الأخروي الذي هو بين العبد وبين ربه عند الإمام اسم للحكم الذهني ، وعند صدر الشريعة عبارة عن الكلام النفسي ، وعند التفتازاني وغيره عين التصديق المنطقي المتعلق كل واحد منها بأمور مخصوصة .

وجنح صاحب الفيض إلى أنه اسم للتصديق المنطقي الاختياري دون الاضطراري بزعمه أن هذا مذهب صدر الشريعة حيث قال : فقال صدر الشريعة رحمه الله تعالى : إن التصديق المنطقي أعم من الاختياري والاضطراري ، والمعتبر

في الإيمان هو الاختياري فقط . . . . . . والذي يظهر عندي أن الصواب إلى صدر الشريعة . اهـ (ج ١ ص ٤٧) وسيأتي ما فيه إن شاء الله تعالى ، وإنما أطنبنا الكلام في هذا المقام لأنه من مزال الأقدام ، وقد زل فيه أقوام بعد أقوام وليسهل عليك فهم ما قاله صاحب الفيض ههنا ، وما تعقب به عليه شيخنا .

١٣٧- **قال** : ثم التصديق قد يجتمع مع الجحود أيضاً ، وهو كفر قطعاً قال تعالى : «وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوا» وقال تعالى أيضا : «يعرفونه كما يعرفون أبناءهم» وقال تعالى : «فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به» فانظر كيف اجتمع اليقين والإذعان والمعرفة مع الجحود ؟ فيلزم على التعريف المذكور أن يجتمع الإيمان مع الجحود - الذي هو كفر قطعا - واللازم باطل ، ولذا جعل الفقهاء الإقرار شرطاً للإيمان لإخراج تصديق الجاحدين ، فإن الجاحد لايقر بلسانه البتة ومن أقر باللسان لايمكن منه الجحود ، فكأنهم فهموا أن الإقرار مقابل للجحود ، فجعلوه شرطاً أو شطراً احترازاً عن مثل هذا اليقين والمعرفة ، وحينئذ فالجواب عندهم أن هؤلاء وإن كانوا مستيقنين به لكنهم لم يكونوا يقرون بألسنتهم ، بل كانوا يجحدون ، فلم يعتبروا تصديقهم ، ولم يحكم عليهم بالإيمان لأن التصديق المعتبر ما كان مع الإقرار باللسان ولم يوجد وهو الفاصل في الباب اهـ (ج ١ ص ٤٦ - ٤٧) .

أقول : الإقرار يجامع الجحود قطعا إن كان معنى الجحود ترك المتابعة والإباء عن الدخول تحت طاعته كأبي جهل ، وإن كان الجحود ضد الإقرار فلايجتمع معه لكن لايكتفي بالإقرار في تحقق الإيمان كما هو الظاهر إلا أن يراد بالإقرار الالتزام كما أشار إليه ابن تيمية .

على أنه قد وجد الإقرار باللسان من هرقل ، ومن اليهوديين اللذين قالا : نشهد أنك نبي . فقال : لهما رسول الله ﷺ : فما يمنعكما أن تتبعاني . فلم يصيروا

بدون هذه المتابعة من المسلمين فضلا عن المؤمنين .

يقول : وفيه أيضاً أن الجواب الذي ذكره من جانب الفقهاء من أن هؤلاء وإن كانوا مستيقنين به لكنهم لم يكونوا يقرون بألسنتهم ، بل كانوا يجحدون الخ لايتمشى على مذهب الفقهاء الذين قالوا بأن الإقرار لابد منه للإيمان شرطاً أو شطراً لإجراء الأحكام في الدنيا ، لا للإيمان فيما بين العبد وبين ربه لأن البحث عن هذا ، لا عن ذاك .

قال العيني رحمه الله تعالى : والفرقة الثالثة قالوا : إن الإيمان عمل بالقلب واللسان معاً أي في الإيمان الاستدلالي دون الذي بين العبد وبين ربه ، وقد اختلف هؤلاء على أقوال الأول أن الإيمان إقرار باللسان ومعرفة بالقلب ، وهو قول أبي حنيفة وعامة الفقهاء وبعض المتكلمين . وقال : ثم اعلم أن لهؤلاء الفرقة اختلافاً في موضع آخر أيضاً ، وهو أن الإقرار باللسان هل هو ركن الإيمان أم شرط له في حق إجراء الأحكام - أي في الدنيا لأن هذه الفرقة قد اتفقت على أن الإقرار باللسان ليس بشرط ولا شطر للإيمان فيما بين العبد وبين ربه كما يظهر هذا من قوله في بيان مذهب هذه الفرقة : أي في الإيمان الاستدلالي دون الذي بين العبد وبين ربه - قال بعضهم : هو شرط لذلك حتى أن من صدق الرسول ﷺ في جميع ما جاء به من عند الله تعالى فهو مؤمن فيما بينه وبين الله تعالى وإن لم يقر بلسانه ، وقال حافظ الدين النسفي : هو المروي عن أبي حنيفة رضي الله عنه ، وإليه ذهب الأشعري في أصح الروايتين ، وهو قول أبي منصور الماتريدي . وقال بعضهم : هو ركن لكنه ليس بأصلي كالتصديق بل هو ركن زائد ولهذا يسقط حالة الإكراه والعجز . وقال فخر الإسلام : إن كونه ركنا زائدا مذهب الفقهاء ، وكونه شرطاً لإجراء الأحكام مذهب المتكلمين اهـ .

فقد ظهر أن أبا حنيفة رحمه الله تعالى وعامة الفقهاء على أن الإقرار باللسان

ليس بشرط ولا شطر للإيمان الذي بين العبد وبين ربه ، وإنما هو شرط أو ركن زائد للإيمان الاستدلالي لإجراء الأحكام في الدنيا ، فالجواب بأن هؤلاء وإن كانوا مستيقنين لكنهم لم يكونوا يقرون بألسنتهم الخ لايستقيم ، ولايستتب على مذهب هؤلاء الفقهاء والمتكلمين ، ومنهم الإمام أبوحنيفة وأبو منصور الماتريدي .

وبما ذكرنا حصحص أن صاحب روح المعاني قد أخطأ في بيان مذهب أبي حنيفة - رحمه الله تعالى - حيث قال : اختلفوا في أن مناط الأحكام الأخروية مجرد هذا المعنى أم مع الإقرار؟ فذهب الأشعري وأتباعه إلى أن مجرد هذا المعنى - أي التصديق بما علم مجيء النبي ﷺ به ضرورة - كاف لأنه المقصود والإقرار إنما هو ليعلم وجوده فإنه أمر باطن ويجري عليه الأحكام ، فمن صدق بقلبه ، وترك الإقرار مع تمكنه منه كان مؤمناً شرعاً فيما بينه وبين الله تعالى ويكون مقره الجنة . لكن ذكر ابن الهمام أن أهل هذا القول اتفقوا على أنه يلزم أن يعتقد أنه متى طلب منه الإقرار أتى به فإن طولب ولم يقر فهو كفر عناد . وذهب إمامنا أبو حنيفة رحمه الله تعالى وغالب من تبعه إلى أن الإقرار وما في حكمه كإشارة الأخرس لابد منه فالمصدق المذكور لايكون مؤمنا إيماناً يترتب عليه الأحكام الأخروية كالمصلي رياء فإنه لاتنفعه صلاته اهـ .

كيف لا وقد نص حافظ الدين النسفي على أن من صدق الرسول ﷺ في جميع ما جاء به من عند الله تعالى فهو مؤمن فيما بينه وبين الله تعالى وإن لم يقر بلسانه هو المروي عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى . وقال صدر الشريعة : ومع ذلك كانوا كافرين ولو كان كافياً لكانوا مؤمنين لأن من صدق بقلبه فهو مؤمن فيما بينه وبين الله تعالى ، والإقرار باللسان شرط إجراء الأحكام كما هو مروي عن أبي حنيفة وأصح الروايتين عن الأشعري . فالقول الذي جعله صاحب روح المعاني مذهباً للأشعري هو المذهب لأبي حنيفة أيضاً ، فالتفرقة خطأ .

١٣٨- **قال** : واختلف فيه صدر الشريعة رحمه الله تعالى والعلامة التفتازاني رحمه الله تعالى فقال صدر الشريعة رحمه الله تعالى : إن التصديق المنطقي أعم من الاختياري والاضطراري ، والمعتبر في الإيمان هو الاختياري فقط لأن الإيمان مثاب عليه ، والثواب لايترتب إلا على فعله الاختياري ، فما هو معتبر في باب الإيمان ليس بجامع مع الجحود ، وما هو بجامع معه ليس بمعتبر في الإيمان ، وكأنه فهم أن الرجل إذا صدق أحداً عن اختياره وطوعه بدون إكراه مكره لايتمكن على الجحود ، والذي يجحد به لايمكنه التصديق عن اختياره نحو أن يقع بصرك على الجدار ، ويحصل لك الإذعان بوجوده اضطراراً ، فهذا النوع من اليقين يمكن أن يجامع الجحود ، فإنه ليس من فعله ، والظاهر أنه إذا فعل فعلا عن اختياره لايفعل نقيضه إلا أن يكون به جنة أو يكون كالتي نقضت غزلها من بعد قوة أنكاثا .

وادعى التفتازاني أن تلك المعرفة الحقة اليقينية المجامعة مع الجحود ليست بتصديق ، بل هي من التصورات ، والتصديق إسم لليقين المجامع مع التسليم ، فكأنه أخرج تصديق الجاحدين عن مسمى التصديق ومتناولاته رأسا ، وحينئذ ساغ له أن يقول : إن المعتبر في الإيمان هو التصديق ، وما وجد منهم هو اليقين المجامع مع الجحود ، وهو تصور وليس بمعتبر في الإيمان ، وكأنه فهم أن التصديق إذا قارنه التسليم لايكون إلا اختيارا ، وحينئذ فالتصديق عنده مساو للإيمان بخلافه على الأول ، فإنه كان أعم من الإيمان ، والذي يظهر عندي أن الصواب إلى صدر الشريعة ، فإن أرباب العقول لعلهم لايحكمون على تلك المعرفة اليقينية بكونها تصورا ، والظاهر أنها تصديق عندهم اهـ (ج ١ ص ٤٧) .

اقول بحول الله وقوته : إن مذهب صدر الشريعة أن الإيمان عبارة عن التصديق اللغوي الذي هو عنده كلام نفسي ، وهو غير العلم والمعرفة والتصديق المنطقي واليقين . ومذهب التفتازاني أن الإيمان اسم للتصديق اللغوي أيضا لكن التصديق

اللغوي عنده عين التصديق المنطقي ، فالإيمان عند صدر الشريعة كلام نفسي وهو اختياري وغير العلم ، وعند التفتازاني تصديق منطقي ، وهو قسم من العلم واضطراري ، والاختيار إنما هو في مباشرة الأسباب .

وبعبارة أخرى أن صدر الشريعة سمى ربط القلب - أي الكلام النفسي - إيماناً وهو زائد على نفس التصديق بمعنى المعرفة ، والتفتازاني سمى الإيمان معرفة - أي تصديقاً منطقياً - إلا أنه شرط في خروج العهدة أن تحصل بالاختيار أي بالوقوع في مظان حصول التصديق بمعنى المعرفة الحقة اليقينية ، فبحث صاحب الفيض هذا ليس على بابه ، فإن الاختلاف ليس بعد اتحاد الموضوع كما يظهر من كلامه ، بل الموضوع مختلف ، والاختلاف في الموضوع هل هو ربط القلب أو المعرفة ؟

يقول : إن مقصود الشيخ - حفظه الله تعالى - أن صاحب الفيض رحمه الله تعالى قد أخطأ ههنا في مواضع الأول في فهم مذهب صدر الشريعة فإنه قد قال : فقال صدر الشريعة رحمه الله تعالى : إن التصديق المنطقي أعم من الاختياري والاضطراري ، والمعتبر في الإيمان هو الاختياري فقط اهـ وليس هذا بمذهب له ، ولم يقله هو قط فهذا الذي نسبه إليه بقوله : فقال صدر الشريعة الخ لعله أخذه من قول صاحب روح المعاني : فالتصديق اللغوي عنده - أي عند صدر الشريعة - أخص من التصديق المنطقي اهـ وزعم أنه يتكلم ههنا بكلام أهل المنطق ، وهو في البحث عن حقيقة الإيمان بعيد عن مصطلح المنطق بمراحل عديدة .

الثاني : في فهم مذهب التفتازاني حيث قال : وادعى التفتازاني أن تلك المعرفة الحقة اليقينية المجامعة مع الجحود ليست بتصديق ، بل هي من التصورات الخ ، وليس هذا بمذهب له ولم يدعه قط ، بل هو غلط عليه ، فإن اليقين عنده من التصديق المنطقي يقينا قال : ولايكفي في حصول التصديق المعرفة لأنها قد تكون بدون ذلك نعم يلزم أن تكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقاً ، ولا بأس

بذلك لأنه حينئذ يحصل المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بگرويدن وليس الإيمان والتصديق سوى ذلك الخ وتقييده المعرفة اليقينية بكونها مكتسبة بالاختيار إنما هو بالنظر إلى مباشرة الأسباب وصرف النظر ورفع الموانع ونحو ذلك ، وإلا فالتصديق عنده من الكيفيات النفسانية دون الأفعال الاختيارية فلا حاجة عنده إلى القيد المذكور لجعل المعرفة اليقينية تصديقاً .

الثالث : أنه جعل أصل الموضوع الذي اختلفا فيه هو المعرفة الحقة اليقينية المجامعة مع الجحود هل هي داخلة في التصور أم في التصديق ؟ فالتفتازاني عنده على الأول وصدر الشريعة على الثاني . ولعله أخذ ذلك من قول صاحب روح المعاني : وقد اتفقوا على أن تلك المعرفة خارجة عن التصديق اللغوي - ودعوى الاتفاق ممنوعة فإن التفتازاني جوز أن تكون تصديقاً منطقياً ، وهو عنده عين التصديق اللغوي فالمعرفة عنده يجوز أن تكون من التصديق اللغوي ، بل قد تكون - وهو المعتبر في الإيمان . نعم ! اختلفوا في أنها هل هي داخلة في التصور أم في التصديق المنطقي فالعلامة التفتازاني على الأول . . . . . وصدر الشريعة على الأخير اهـ .

والأمر ليس كذلك لأن أصل الموضوع الذي هما اختلفا فيه هو أن التصديق اللغوي الذي هو الإيمان عندهما هل هو عبارة عن الكلام النفسي فيكون غير العلم، والمعرفة أو اسم للتصديق المنطقي فيكون من قبيل العلوم والمعارف ، فصدر الشريعة على الأول والتفتازاني على الثاني .

لكن التفتازاني لما ظن أن التصديق اللغوي ليس إلا عين التصديق المنطقي طفق ينازعه في اختياريته يدل على هذا قوله في شرح العقائد النسفية : وهذا ما ذكره بعض المحققين من أن التصديق هو أن تنسب باختيارك الصدق إلى المخبر حتى لو وقع ذلك في القلب من غير اختيار لم يكن تصديقاً وإن كان معرفة . وهذا مشكل

لأن التصـديق من أقسـام العلم وهو من الكيفيات النفسانية دون الأفعال الاختيارية الخ

والحال أنه لا إشكال فيه لأن التصديق اللغوي عند صدر الشريعة ليس بعلم ولا معرفة بل هو عنده كلام نفسي وهو عنده فعل اختياري . نعم ! إذا جعل التصديق اللغوي عين التصديق المنطقي كما توهم التفتازاني فهو مشكل .

وإذا علمت ما ذكرنا عرفت أن ما رد به عليه لايسمن ولايغني من جوع فالإيمان عند صدر الشريعة ليس بعلم ولا معرفة ، بل هو من الأفعال الاختيارية ، وعند التفتازاني علم ومن الكيفيات النفسانية ، والاختيار عنده إنما هو في مباشرة الأسباب وصرف النظر ورفع الموانع ونحو ذلك .

وليس مقصود الشيخ - حفظه الله تعالى - أنهما لم يختلفا في المعرفة المجامعة مع الكفر أصلا ، بل مقصوده بيان أن صاحب الفيض جعل أصل الموضوع المختلف فيه فيما بينهما هو تلك المعرفة هل هي داخلة في التصور أو في التصديق ؟ وقد كان أصل الموضوع ما بيناه قبل . فالتفتازاني أخطأ في جعله التصديق اللغوي عين التصديق المنطقي ، وصاحب الفيض أخطأ في فهم مذهب صدر الشريعة والتفتازاني كليهما .

ثم إن صاحب الفيض قد غفل هنا في مواضع أخر غير هذه المواضع المذكورة ، فمنها تقسيمه التصديق المنطقي إلى الاختياري والاضطراري ، وقد صرح التفتازاني والعيني وغيرهما أنه من الكيفيات النفسانية .

ومنها قوله : وكأنه فهم أن الرجل إذا صدق أحدا عن اختياره وطوعه بدون إكراه مكره الخ فيه أن الاختيار والاضطرار ههنا ليسا بما لا مكره فيه وما فيه مكره ، حتى يقال : بدون إكراه مكره . بل المراد بهما ههنا ما فيه مدخل لقدرة الإنسان مطلقا كالكلام النفسي ونحوه من أفعاله الاختيارية ، وما لا مدخل فيه لقدرته أصلا

كالعلم والتصديق المنطقي ، فإن قيام الكيفيات النفسانية بالنفس وترتب الآثار عليها ليس في وسع الإنسان أصلا ، ومثاله في المحسوسات الحسن والقبح ، ويرشدك إلى ما قلنا قوله بعد : نحو أن يقع بصرك على الجدار ويحصل لك الإذعان بوجوده اضطرارا . وأنت خبير بأنه لا مكره لك في هذه الصورة مع أن الاضطرار ثابت .

ومنها قوله : والظاهر أنه إذا فعل فعلا عن اختياره لايفعل نقيضه إلا أن يكون به جنة أو يكون كالتي نقضت غزلها من بعد قوة أنكاثا . فيه أن الحصر لايصح فإن الإنسان قد يفعل نقيض ما فعله أولا غفلة ونسيانا كما وقع لصاحب الفيض في غير ما موضع من فيض الباري وقد مضى نبذة نماذج من هذا القبيل ، وقد يفعل نقيض ما فعله قبل لغرض من الأغراض مثل السبر والاختبار والتعليم أو للاهتداء ، أو الارتداد أو لتغير الرأي والإرادة والمشروع ، ولايفوتك التأمل في التقابل الذي بين قوليه : أن يكون به جنة . و : يكون كالتي نقضت غزلها الخ .

ومنها قوله : والذي يظهر عندي أن الصواب إلى صدر الشريعة فإن أرباب المعقول لعلهم لايحكمون على تلك المعرفة اليقينية بكونها تصوراً والظاهر أنها تصديق عندهم . فيه أنها - وإن كانت تصديقا عند أرباب المعقول ظاهرا وباطنا لا خفاء فيه ولا ريب لأن اليقين عندهم أعلى أقسام التصديق - ليست بتصديق لغوي عند صدر الشريعة فإن ذلك التصديق عنده عبارة عن الكلام النفسي ، فلايتم التقريب، فبحث صاحب الفيض هذا من أصله مخدوش، ومن رأسه مكدوش، ومن وسطه مخموش .

١٣٩- **قال** : ثم العجب على صدر الشريعة كل العجب حيث اعترض على شيخ التسليم في (باب الزكاة) من (شرح الوقاية) بقوله : فانظر إلى هذا الذي أدرج ركناً زائداً في الإيمان الخ كيف مع أن صدر الشريعة أيضاً قيد التصديق بالاختيار

وهذا الاختياري ليس أمراً وراء التسليم على أنه مصرح في القرآن أيضاً (فلا وربك لايؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لايجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت و يسلموا تسليما) فهذا التسليم هو الذي أضافه الشيخ رحمه الله تعالى فلم يكن أمرا زائدا كما ألزمه صدر الشريعة اهـ (ج١ ص٤٧) .

يقول : أخطأ صاحب الفيض في قوله هذا في موضعين الأول في أن جعل صدر الشريعة مقيدا للتصديق بالاختياري ، وقد تقدم أن التصديق اللغوي عنده عبارة أن تنسب باختيارك الصدق إلى المخبر ، والتصديق الاضطراري - أي التصديق المنطقي - ليس عنده بتصديق لغوي ، والتصديق المنطقي لايعم الاختياري والاضطراري ، بل هو اضطراري فقط لأنه من الكيفيات النفسانية دون الأفعال الاختيارية ، والتصديق اللغوي عند صدر الشريعة لايشمل الاضطراري أصلا ، فلا معنى لقوله : مع أن صدر الشريعة أيضا قيد التصديق بالاختياري .

ولايغرنك قول صدر الشريعة : وإنما قيدنا بهذا الخ لأن المقصود منه بيان أن قيد الاختيار مأخوذ في معنى التصديق اللغوي ، حتى لايكون التصديق الاضطراري تصديقا لغويا ، وإن كان تصديقا منطقيا ، والدليل على هذا قوله بعد معللا : ووقع صدقه في قلب أحد ضرورة من غير أن ينسب إلى النبي عليه السلام اختيارا لايقال في اللغة : إنه صدقه .

على أنه لا حاجة لصدر الشريعة في إخراج التصديق المنطقي الاضطراري إلى تقييده التصديق اللغوي بالاختياري لأنه قد خرج بقوله : أن تنسب الخ إذ التصديق المنطقي ليس بنسبة ، ومنشأ الغلط أن صاحب الفيض قد توهم أن صدر الشريعة ذهب إلى أن التصديق المنطقي أعم من الاختياري والاضطراري ، والمعتبر في الإيمان هو الاختياري فقط . والأمر ليس كذلك كما وصفنا غير مرة .

الثاني في قوله : وهذا الاختياري ليس أمرا وراء التسليم . فإن التصديق

الاختياري إن أراد به التصديق المنطقي الاختياري على مذهبه وتوهمه مع كونه خلاف الواقع وخلاف مذهب صدر الشريعة فهو أمر وراء التسليم لأن التصديق بهذا المعنى علم ، والتسليم عبارة عن الانقياد كما صرح به شيخ التسليم نفسه ، وهو غير العلم قطعا . وإن أراد به التصديق اللغوي الذي هو عبارة عن الكلام النفسي مع بعده عن سياق كلامه وسباقه ، بل عن مدرك صاحب الفيض ههنا وإن كان طبق مشرب صدر الشريعة فهو لايصح أيضا لأن الكلام النفسي عند صدر الشريعة أمر وراء الانقياد ، فالتسليم عند صدر الشريعة ركن زاده شيخ التسليم من غير حاجة إليه لأن الإيمان عنده اسم للكلام النفسي الذي هو عنده أمر وراء التسليم ولو لم يكن وراء التسليم لما اعترض على شيخ التسليم بما اعترض به عليه .

قال شيخنا - حفظه الله تعالى - في زبدة البيان : والظاهر أن التسليم المذكور في عبارة التفتازاني ليس عبارة عن الانقياد الباطني ، بل المراد منه رفع الارتياب والوهم لأن الانقياد الباطني اختياري ، والتصديق الذي شرط فيه التسليم ليس باختياري ، والتسليم الذي ذكره الشيخ الهروي في باب الإيمان ، وطعن عليه صدر الشريعة في باب الزكاة في شرح الوقاية بقوله : فانظر إلى هذا الذي أدرج ركناً زائداً في الإيمان الخ هو بمعنى الانقياد الباطني ، فاندفع التعارض بين مذهب صدر الشريعة وبين الكلام الذي رد فيه على الشيخ الهروي لأن كون التصديق اختيارياً عند صدر الشريعة ليس بمعنى التسليم الذي ذكره الهروي، بل بمعنى الكلام النفسي، فإن الكلام النفسي اختياري اهـ .

فقد ظهر أن العجب كل العجب من صاحب الفيض حيث يطعن على صدر الشريعة اعتراضه على الشيخ الهروي ، ولم يفهم مراده بالتصديق اللغوي . ولا مراد الشيخ الهروي بالتسليم ، وما أصدق قول من قال : وآفته من الفهم السقيم .

هذا كان تفصيل مذاهب العلماء وبقي أنه هل التسليم لابد منه للإيمان أو لا ؟

فالحق أن التسليم لابد منه للإيمان قال الله تعالى : فلا وربك لايؤمنون الآية .

١٤٠- **قال** : والحاصل أن الفقهاء (رحمهم الله تعالى) شرطوا الإقرار لإخراج مثل هذا التصديق - أي التصديق المجامع مع الجحود - عن مسمى الإيمان ، والشيخَ الهزوي التسليم ، وصدر الشريعة وإن عمم أولا لكنه خصصه آخرا ، وأراد منه الاختياري فقط ، والتفتازاني خصصه من أول الأمر وأخرجه عن مسمى التصديق ابتداءاً ، فلم يحتج إلى التخصيص ، فالبيت واحد ، وتلك أبوابه فأته من أيها شئت ، ولعلك علمت مما ذكرنا مرامي الفقهاء والعلماء وأنهم لما ذا يختلفون في العبارات وما ذا يريدون منها اهـ (ج ١ ص ٤٧ - ٤٨) .

أقول وبالله التوفيق : إن الإيمان بسيط عند بعض الفقهاء والمتكلمين ، وحقيقته عندهم هو التصديق ، واختلفوا في حقيقة التصديق ، فمن قائل يقول : إنه من العلوم والمعارف كالتفتازاني وغيره إلا أنه شرط في خروج العهدة عن وجود الإيمان بأن يحصل التصديق بالوقوع في مظان حصول التصديق .

ومن قائل يقول : إنه كلام نفسي كالأشعري في أحد قوليه وإمام الحرمين وصدر الشريعة وغيرهم ، ثم الكلام النفسي عبارة عن الانقياد عند البعض كابن الهمام ، وحقق الزبيدي في شرح الإحياء أن الكلام النفسي غير الانقياد والمعرفة إلا أنه لابد لتحقق النجاة ولو آخراً من أمور ثلاثة الانقياد والمعرفة والكلام النفسي الذي هو عبارة عن ربط القلب فلا بأس بأن يقال: إن الإيمان مركب من هذه الثلاثة. أو يقال: إنه كلام نفسي والباقيان من الأمور الثلاثة شرطان .

يقول : فالحاصل أن بعض الفقهاء والمتكلمين ذهبوا إلى أن الإيمان فيما بين العبد وبين ربه هو التصديق فقط ، ولم يجعلوا الإقرار باللسان شطراً لهذا الإيمان لأنه بسيط عندهم ، ولا شرطاً للزوم المجعولية الذاتية ، وهذا هو المروي عن الإمام أبي حنيفة - رحمه الله تعالى - كما صرح به صدر الشريعة وحافظ الدين النسفي .

وقال الطحاوي في عقيدته المشهورة : والإيمان هو الإقرار باللسان والتصديق بالجنان ، وان جميع ما أنزل الله في القرآن ، وجميع ما صح عن رسول الله ﷺ من الشرع والبيان حق ، والإيمان واحد اهـ وقد قال في أول العقيدة : هذا ذكر بيان عقيدة أهل السنة والجماعة على مذهب فقهاء الملة أبي حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي ، وأبي يوسف بن يعقوب بن إبراهيم الأنصاري ، وأبي عبد الله محمد بن الحسن الشيباني رضوان الله عليهم أجمعين وما يعتقدون من أصول الدين ، ويدينون الله به رب العالمين اهـ وترجم بعض الناس قوله : والإيمان واحد . إلى قوله : والإيمان بسيط . وهو يخالف قول صاحب العقيدة قبل : والإيمان هو الإقرار باللسان ، والتصديق بالجنان الخ فإن ظاهره أن الإيمان مركب . هذا واختلاف هؤلاء الذين جعلوا الإيمان عبارة عن التصديق فقط في كون الإقرار شرطاً أو شطراً إنما هو في حق إجراء الأحكام كما صرح به العيني وغيره ، لا في كون الإقرار شطراً أو شرطاً للإيمان الذي بين العبد وبين ربه تعالى .

والتصديق الحاصل للكفار ليس بإيمان أما عند صدر الشريعة فلأنه جعل التصديق عبارة عن الكلام النفسي ، وتصديق الكفار عنده ليس من قبيله . وأما عند التفتازاني فلأنه جعله عبارة عن التصديق المنطقي البالغ حد الجزم مع الاختيار في مباشرة الأسباب ، ومنع حصوله للكفار . وأما عند الشيخ الهروي فلأنه اعتبر في الإيمان مع التصديق التسليم بمعنى الانقياد ، وأما عند بعضهم فلأن تصديقهم لم يبلغ حد الجزم ، وكان هو المعتبر في باب الإيمان ، وفيه نظر لأن تصديق بعض الكفار كان قد بلغ حد الجزم . وإذا أتقنت هذا الحاصل لايخفى عليك ما في الحاصل الذي ذكره صاحب الفيض ، فتدبر ولاتكن من الذين لايتدبرون .

١٤١- **قال** : ثم رأيت حكاية في الفتح عن أحمد - رحمه الله تعالى - لأرى في نقلها بأساً ، وأريد أن أنبه على ما استفدت منها قال أحمد رحمه الله تعالى : بلغني

أن أباحنيفة رحمـه الله يقول : إن الإسلام يهدم ما كان قبله . وكيف يكون هذا مع أنه روي عـن ابن مسعود في الصحيحين أن المرأ إذا أسلم فأحسن في إسلامه فهو كفارة له ، وإلا فيؤخذ بالأول والآخر . فإنه يدل على أن الإسلام لايهدم ما كان قبله مطلقا، بل يبقى عليه المؤاخذة بعده أيضا، واستفدت منه أن الإيمان عند أحمد رحمه الله تعالى كالتوبة الكلية ، وهي عزم على الإقلاع عن المعصية فيما يأتي فمن أحسن بعد إسلامه فقد صحت توبتـه وصـار إسلامه كفارة له، ومن أساء بعده، ولم يقلع عن المعصية لم تصح توبته، فيؤخذ بالأول والآخر، وإذا كان الإسلام عنده كالتوبة يكون وسيلة للأعمال، والأعمال مقصودة، فإنها المقصودة من التوبة، وإليه يشير ما نقل عنه أن الإيمان معاقدة على الأعمال أي أنه عقد على التزام الطاعات على نفسه، والعقد يكون وسيلة للمعقود عليه .

والإمام الهمام رحمه الله تعالى جعله من أكبر الأعمال وأساسها ومقصوداً لذاته غير وسيلة لشيء . ثم لا اعتراض عليه بحديث ابن مسعود رضي الله عنه فإنه إن كان عند أحمد رحمه الله تعالى حديث ابن مسعود رضي الله عنه فعنده أيضا حديث صريح عند مسلم (إن الإسلام يهدم ما كان قبله) فلو كان عند أحمد رحمه الله تعالى محمل لحديث الهدم فيمكن أن يكون عند الإمام الأعظم أيضا محمل لحديثه اهـ (ج١ ص ٤٨ - ٤٩) .

اقول : إن الإمام أحمد رحمه الله تعالى لم ينكر حديث الهدم ، بل قيده بحديث الإحسان ، والمطلق والمقيد إذا وردا في حادثة وسبب يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق . ثم الإيمان عند الإمام أحمد رحمه الله تعالى لابد فيه من الطاعة حتى لايكون الرجل مؤمنا حتى يأبى عن العصيان فيما يأمره ربه ورسوله ﷺ .

يقول : لم أجد قول الإمام أحمد رحمه الله تعالى : إن الإيمان معاقدة على الأعمال . في كتاب إلى الآن إلا في الفيض ، نعم نقل الحافظ ابن تيمية رحمه الله

تعالى في مواضع من كتاب الإيمان عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى أنه قال : كما قال السلف : إن الإيمان قول وعمل .

قال صاحب العمدة : والفرقة الرابعة قالوا : إن الإيمان فعل القلب واللسان مع سائر الجوارح . وهم أصحاب الحديث ومالك والشافعي وأحمد والأوزاعي . وقال أيضاً : وحكاه - أي كون الإيمان قولاً وعملاً ويزيد وينقص - اللالكائي في كتاب السنن عن وكيع وسعيد بن عبدالعزيز وشريك وأبي بكر بن أبي عياش ، وعبد العزيز بن أبي سلمة ، والحمادين، وأبي ثور والشافعي ، وأحمد بن حنبل اهـ.

قال الحافظ في الفتح : وما نقل عن السلف - من أن الإيمان قول وعمل ويزيد وينقص - صرح به عبد الرزاق في مصنفه عن سفيان الثوري ومالك بن أنس، والأوزاعي ، وابن جريج ، ومعمر ، وغيرهم وهؤلاء فقهاء الأمصار في عصرهم وكذا نقله أبو القاسم اللالكائي في كتاب السنة عن الشافعي ، وأحمد بن حنبل ، وإسحاق بن راهويه ، وأبي عبيد ، وغيرهم من الأئمة ، وروى بسنده الصحيح عن البخاري قال : لقيت أكثر من ألف رجل من العلماء بالأمصار ، فما رأيت أحدا منهم يختلف في أن الإيمان قول وعمل ويزيد وينقص انتهى ، ولا ريب أن الإمام أحمد رحمه الله تعالى من أجل من لقيهم البخاري رحمهم الله تعالى .

وقال الحافظ ابن كثير : فأما إذا استعمل مطلقا فالإيمان الشرعي المطلوب لايكون إلا اعتقاداً وقولا وعملاً هكذا ذهب إليه أكثر الأئمة ، بل قد حكاه الشافعي وأحمد بن حنبل وأبو عبيدة وغير واحد إجماعاً أن الإيمان قول وعمل يزيد وينقص اهـ .

وقال صاحب المرقاة : وثالثها أنه فعل القلب واللسان مع سائر الأركان ، ونقل عن أصحاب الحديث ، ومالك والشافعي ، وأحمد والأوزاعي اهـ .

وقال صاحب الفيض نفسه : نقل عن علي رضي الله تعالى عنه ، وأحمد رحمه

الله تعالى أن الإيمان معرفة بالقلب ، وإقرار باللسان ، وعمل بالأركان اهـ (ج ١ ص ٥٢) فالإيمان الشرعي عند أحمد عبارة عن التصديق بالجنان والإقرار باللسان ، والعمل بالأركان ، وعليه سائر السلف - رحمهم الله تعالى - إلا .

هذا ولفظ حديث ابن مسعود رضي الله تعالى عنه عند البخاري قال : قال رجل : يا رسول الله أنؤاخذ بما عملنا في الجاهلية ؟ قال : من أحسن في الإسلام لم يؤاخذ بما عمل في الجاهلية ، ومن أساء في الإسلام أخذ بالأول والآخر . وعند مسلم : قال : قال أناس لرسول الله ﷺ : يا رسول الله أنؤاخذ بما عملنا في الجاهلية ؟ قال : أما من أحسن منكم في الإسلام فلا يؤاخذ بها ومن أساء أخذ بعمله في الجاهلية والإسلام . وفي لفظ له : قال : قلنا : يا رسول الله أنؤاخذ بما عملنا في الجاهلية ؟ فقال : من أحسن في الإسلام لم يؤاخذ بما عمل في الجاهلية ، ومن أساء في الإسلام أخذ بالأول والآخر . وأما اللفظ الذي ذكره صاحب الفيض فلم أجده في الصحيحين .

وأما الحكاية التي رآها في الفتح فهاك نصها : ثم وجدت في كتاب السنة لعبد العزيز ابن جعفر ، وهو من رؤس الحنابلة ما يدفع دعوى الخطابي وابن بطال الإجماع الذي نقلاه ، وهو ما نقل عن الميموني عن أحمد أنه قال : بلغني أن أبا حنيفة يقول : إن من أسلم لايؤاخذ بما كان في الجاهلية . ثم رد عليه بحديث ابن مسعود . ففيه أن الذنوب التي كان الكافر يفعلها في جاهليته إذا أصر عليها في الإسلام فإنه يؤاخذ بها لأنه بإصراره لايكون تاب منها ، وإنما تاب من الكفر ، فلايسقط عنه ذنب تلك المعصية لإصراره عليها ، وإلى هذا ذهب الحليمي من الشافعية ، وتأول بعض الحنابلة قوله : « قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفرلهم ما قد سلف » . على أن المراد ما سلف مما انتهوا عنه . قال : والاختلاف في هذه المسألة مبني على أن التوبة هي الندم على الذنب مع الإقلاع عنه ، والعزم على عدم العود

إليه ، والكافر إذا تاب من الكفر ولم يعزم على عدم العود إلى الفاحشة لايكون تائبا منها فلاتسقط عنه المطالبة بها .

والجواب عن الجمهور أن هذا خاص بالمسلم ، وأما الكافر فإنه يكون بإسلامه كيوم ولدته أمه ، والأخبار دالة على ذلك كحديث أسامة لما أنكر عليه النبي ﷺ قتل الذي قال لاإله إلا الله حتى قال في آخره : حتى تمنيت أنني كنت أسلمت يومئذ انتهى كلام الحافظ رحمه الله تعالى .

وإنما ذكرنا عبارة الفتح زائدة على نص الحكاية لتعلم أن كون الإسلام توبة أو كالتوبة لم يستفده صاحب الفيض من نص الحكاية نفسها ، ولم يستقل هو باستفادته بنفسه ، بل أخذه مما في الفتح . وإذا عرفت هذا كله فاعلم أن ما قاله صاحب الفيض واستفاده من الحكاية بزعمه لايخلو عن نظر من وجوه .

الأول أن قوله : واستفدت منه أن الإيمان عند أحمد رحمه الله تعالى كالتوبة الكلية الخ يشعر أن الإسلام والإيمان عند أحمد واحد ، والأمر ليس كذلك فإن الحافظ ابن تيمية وغيره قد صرحوا بأن الإيمان عند أحمد أخص من الإسلام . نعم له أن يقول : إن هذا مبني على أن حكم الأعم قد يدخل فيه الأخص لا على الاتحاد، وفيه بحث محله كتب المعقول .

مع أنه ليس في الفتح أن الإيمان عند أحمد كالتوبة الخ بل حاصل ما فيه أن بعضهم وجه قول أحمد بالمؤاخذة بعد الإسلام بذنوب الجاهلية بهذا . على أن ذلك التوجيه صريح في أن الإسلام يكون توبة عن الكفر وجميع المعاصي ، والفواحش، ويكون توبة عن الكفر وبعض المعاصي والفواحش إذا أصر على بعضها بعد الإسلام، وهذه التوبة ليست توبة كلية ، وكون الإسلام كالتوبة الكلية إنما يصح على مذهب أبي حنيفة إذ لا مؤاخذة عنده بذنب من ذنوب الجاهلية بعد الإسلام .

الثاني : أن التوبة الكلية لاتبقى بعدها المؤاخذة على الرجل بشيء من جميع ما

اقترف قبلها مجموعاً ولا مفرقاً وإن عاد لما اقترف قبلها لغلبة شهوة أو غضب قال الله تعالى : ﴿وحسبوا أن لاتكون فتنة فعموا وصموا ثم تاب الله عليهم ثم عموا وصموا كثير منهم﴾ الآية ، والإسلام عند أحمد ليس كذلك ، فإن كونه كفارة مقيد بالإحسان حسب الحكاية المذكورة ، فإن استمر على ما كان يقترف من الذنوب قبل الإسلام ، ولم يمنعه الإسلام يؤخذ عنده بالأول والآخر فتأمل .

وهذان الوجهان يرشدانك إلى أن الإسلام عند أحمد ليس كالتوبة الكلية إن أراد بها التوبة من جميع ما قبلها التي لا مؤاخذة بعدها بأي ذنب من الذنوب التي قبلها ، وإن أراد بها التوبة التي لايعود صاحبها إلى أي ذنب من الذنوب التي قبلها ففيه ما قد يأتي إن شاء الله تعالى .

الثالث : أن قوله : فمن أحسن بعد إسلامه فقد صحت توبته وصار إسلامه كفارة له ، ومن أساء بعده ولم يقلع عن المعصية لم تصح توبته . فيه أن صحة التوبة كلية كانت أو جزئية إنما تتوقف على العزم الجازم على الإقلاع عن المعصية والإرادة المصممة عليه ، لا على الإقلاع بالفعل فيما يأتي .

فإن قلت إن ما ذكرت ليس متفقا عليه فيما بين العلماء ، فيمكن أن يكون أحمد ذهب إلى أن التوبة تتوقف صحتها على الإقلاع بالفعل فيما يأتي . قلت : إن الإمكان المحض في هذا الباب لايكفي ، بل للمعترض أن يأتي بنقل عن أحمد معتبر يدل على أن مذهبه ما ذكر . على أن لقائل أن يقول : إن مذهب أحمد في التوبة مثل مذهب الجمهور لكن أمر الإسلام عنده مختلف عن أمر التوبة . وفيه أن نقاشنا يتعلق بجعل الإسلام عند أحمد توبة أو كالتوبة .

الرابع : أن قوله : وإذا كان الإسلام عنده كالتوبة يكون وسيلة للأعمال والأعمال مقصودة الخ فيه أن هذا - لو سلم - يكون في الإسلام ، لا في الإيمان . على أن الشيء الواحد يكون وسيلة من وجه ، ومقصوداً من وجه كالوضوء مثلاً ،

فإنه من حيث كونه شرطاً للصلاة وسيلة ، ومن حيث كونه عبادة ومأمورا به مقصود ، فكذا الإيمان والتوبة ، فقوله هذا - على تقدير التسليم - لاينافي كون الإيمان مقصوداً مع أن الأعمال عند أحمد داخلة في الإيمان فلايوجد الإيمان عنده بدونها .

هـذا ولايذهب عليك أن كون الإسلام والإيمان كالتوبة على مذهب أبي حنيفة أولى إذ لا مؤاخذة عنده بما قبلهما أصلا خلافا لأحمـد فإنه قد يؤاخذ المرء المسلم عنده بما قبل إسلامه أيضا .

الخامس : أنه قال بعد صفحتين : ان الجزء الذي يمتاز به الإيمان والكفر هو التزام الطاعات مع الردع والتبري عن دين سواه . . . . فهذا هو الصواب في تفسيره ، فقد نقل الحافظ ابن تيمية رحمه الله تعالى الإجماع على كـون هـذا الجزء - يعني به التزام الطاعات - مما لابد منه في باب الإيمان انتهى .

فتبين أن التزام الطاعات مما لابد منه بزعمه في تحقق الإيمان عند أبي حنيفة أيضا وإلا فلا إجماع ، ولا ريب أن الالتزام وسيلة لما هو التزام له ، فلايكون الإيمان عند أبي حنيفة مقصوداً لذاته ، بل يكون وسيلة للأعمال والطاعات ، فتصويب صاحب الفيض لكون الإيمان التزام الطاعات مع الردع الخ ما هو إلا قرار على ما منه فرار .

السادس : أنه قال صاحب الفيض : والمراد من إحسان الإسلام عندي أن يسلم قلبه ويتضمـن إسلامه التوبـة عما فعل في الكفر ، فلم يعد بعد الإسلام إليها فهذا الذي غفر له ذنبه ، ومن إساءة الإسلام أن يسلم ولـم يتضمن إسلامه التوبة عن معاصيه التي زلفهـا في الكفر ، واستمر على ما كان ، فهذا وإن صار مسلماً إلا أنه يؤخذ بالأول والآخر ، وعلى هذا فحديث الهدم محمول على ما تضمن إسلامه التوبة وحديث ابن مسعود رضي الله تعالى عنه على ما لم يكن كذلك اهـ (ج ١ ص

١٣٥ - ١٣٦) فكلامه هذا يرشدك إلى أن الإسلام لايهدم ما كان قبله مطلقاً ، بل يكون هادماً إذا تضمن التوبة ، وهذا هو المراد بإحسان الإسلام عنده ، فقوله هذا يخالف الحكاية التي رآها في الفتح عن أحمد فإنها تقتضي أن الإسلام يهدم ما كان قبله مطلقا سواء تضمن التوبة أم لا عند أبي حنيفة ، وعند صاحب الفيض كما يدل عليه سياق الحكاية ولحاقها ، وما في الحاشية التي قال في آخرها : والأصوب ما ذكره الإمام أبو حنيفة رحمه الله تعالى كما علمت هكذا فهمناه من بعض تقارير الشيخ رحمه الله تعالى . هذا وقد اختلفوا في معنى إحسان الإسلام ، فمنهم من جعله صفة راجعة إلى نفس الإسلام ومنهم من جعله زائدة عليه ، والتحقيق في الفتح فارجع إليه .

السابع : أن قوله : ثم لا اعتراض عليه بحديث ابن مسعود رضي الله عنه فإنه إن كان عند أحمد إلى قوله : فلو كان عند أحمد رحمه الله تعالى محمل لحديث الهدم فيمكن أن يكون عند الإمام الأعظم رحمه الله أيضا محمل لحديثه. اهـ لايخفى وهنه وضعفه، وإذا أمعنت النظر في الوجوه السابقة ظهر لك ثلمه وخرمه .

١٤٢- **قال المحشي** : ثم تفصيل كون الإيمان عند أحمد رحمه الله تعالى عقداً أن الإيمان عند أحمد - رحمه الله - اسم للبيعة من النبي ﷺ على الإتيان بجميع ما يأمره به ، والترك بجميع ما ينهاه عنه ، والبيعة أمر واحد تنسحب على مجموع ذلك الخ (ج١ ص٤٨-٤٩) .

اقول : والعاصي ليس منسلخاً عن الإيمان بالكلية بحيث لاينجو عن الخلود عند أحمد رحمه الله تعالى فالتمثيل بالباغي ليس بصحيح .

يقول : إنك قد عرفت فيما سبق أن الإيمان عند الإمام أحمد رحمه الله تعالى قول وعمل الخ فقول المحشي : فأحمد - رحمه الله تعالى - ذهب إلى الزيادة والنقصان في الإيمان مع كون الإيمان شيئاً واحداً عنده . مبني على الغفلة عما ذهب

إليه الإمام أحمد - رحمه الله تعالى - في باب الإيمان .

ثم إن قول صاحب الفيض : فقد نقل الحافظ ابن تيمية - رحمه الله تعالى - الإجماع على كون هذا الجزء - أي التزام الطاعات الخ - مما لابد منه في باب الإيمان (ج ١ ص ٥١) - ولم يرد على نقله هذا بشيء ، بل ظاهره يؤيد ثبوته عنده أيضاً - يشعر أن التزام الطاعات معتبر في الإيمان ولابد منه فيه عند أبي حنيفة أيضاً ، وإلا لم يتات الإجماع المذدور ، فإن كان التزام الطاعات جزءاً للإيمان عنده فلايصح قول المحشي : إن الإيمان أصل واحد كما يقول إمامنا رحمه اللّه تعالى . ولا قوله : والإمام أبو حنيفة - رحمه اللّه تعالى - جعل الإيمان الخ ، وإن كان مما لابد منه للإيمان بدون أن يكون جزءاً له فيتوهن قوله : والإمام أبوحنيفة رحمه اللّه تعالى جعل الإيمان أمراً مستقلاً برأسه مفرزاً عن الأعمال . لأنه لايكون على هذا التقدير مفرزاً عن الأعمال والطاعات أو التزامها عنده أيضاً ، ولا أمراً مستقلاً برأسه .

ومن ثم أقول : إن قول المحشي في أواخر هذه الحاشية : وهذا - مشيراً إلى ما ذكره قبل - معنى الزيادة والنقصان ، ومعنى البيعة عند أحمد - رحمه اللّه تعالى - وعدمها عند إمامنا رحمه اللّه تعالى . من قبيل بناء فاسد على فاسد .

واعلم أن ما ذكرنا ههنا مما يتعلق بمذهب أبي حنيفة - رحمه اللّه تعالى - إنما هو مبني على ما ينبئ عنه كلام صاحب الفيض كما أشرنا إليه قبل ، وإلا فقد نقلنا فيما مضى عن عمدة القاري أن الإيمان عند أبي حنيفة اسم للتصديق البحت حتى أن من صدق بجميع ما علم كونه من الدين ضرورة فهو مؤمن عنده حسب تصريح حافظ الدين النسفي فيما بينه وبين ربه تعالى وإن لم يقر بلسانه ، وأما ما نسب إليه من أن الإيمان تصديق بالجنان وإقرار باللسان فمحمله - على تقدير الثبوت - الإيمان الاستدلالي الدنيوي الذي هو مدار الأحكام الدنيوية .

معنى الإقرار، وتعلقه بالإيمان

قال في القاموس : والإقرار الإذعان للحق ، وقد قرره عليه . وقال : اذعن له خضع وذل وأقر وأسرع في الطاعة وانقاد اهـ .

وقال الراغب : والإقرار إثبات الشيء قال : «وَنُقِرُّ فِي الأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَى أَجَلٍ مُسَمّىً» . وقد يكون ذلك إثباتا إما بالقب وإما باللسان ، وإما بهما ، والإقرار بالتوحيد وما يجري مجراه لايغني باللسان ما لم يضامه الإقرار بالقلب ، ويضاد الإقرار الإنكار ، وأما الجحود فإنما يقال فيما ينكر باللسان دون القلب اهـ .

وقال صاحب الكشاف ، والقاضي البيضاوي في تفسير قوله تعالى ثم أقررتم . بالميثاق واعترفتم على أنفسكم بلزومه . واللفظ للأول ، وزاد صاحب روح المعاني : خلفاً بعد سلف اهـ .

فالإقرار ضد الجحد ، ويتعدى بالباء ، والمراد بالإقرار في باب الإيمان النطق بالشهادتين ، أو بحقية جميع ضروريات الدين ، أو التزام الطاعات على ما ستقف عليه وقد علمت قول الراغب : والإقرار بالتوحيد وما يجري مجراه لايغني باللسان ما لم يضامه الإقرار بالقلب اهـ .

١٤٣- **قال صاحب الفيض** : واختلف في الإقرار ، فقال المرجئة : إن الإقرار ليس بشطر ولا شرط للإيمان ، فالتصديق وحده يكفي للنجاة عندهم حتى اشتهر القول عنهم بأنه لاتضر مع الإيمان معصية ، وعلى خلافهم الكرامية فإنهم زعموا أن الإقرار باللسان يكفي للنجاة سواء وجد التصديق أم لا ، فكأنهما على طرفي نقيض اهـ (ج ١ ص ٤٩) .

اقول : والكرامية إنما ينازعون في الإطلاق ، لا في الحكم ، وقال في ص ١٥٧ ما يدل على خلاف قوله هذا ، وهاك نصه : وأما الإقرار باللسان فقط فليس بإيمان أقول : وظني أنه لايكون هناك من يقول بكفاية الإقرار فقط ، ولعل غرضهم غير ما

نقل عنهم الناقلون اهـ .

يقول : إن الإمام أبا حنيفة رحمه الله تعالى قد ذهب إلى ما ذهبت إليه المرجئة من أن الإقرار ليس بشطر للإيمان ولا شرط له إلا أنه خالفهم -كما قيل- في قولهم: إن الإيمان لايضر معه معصية ، وإنه لايجب الإقرار عند الطلب أيضاً . وهذا لو ثبت عنهم قولهم المذكور بالمعنى المشهور ، وثبت عن الإمام مخالفتهم فيه ، وإلا فلا مخالفة أصلاً ، وقد عرفت ما قال حافظ الدين النسفي .

ثم اعلم أن الاختلاف في الإقرار في موضعين الأول في كونه ركناً ، أو شرطاً أو غيرهما للإيمان الذي بين العبد وبين بني نوعه . والثاني في كونه أحدها للإيمان الذي بين العبد وبين ربه تعالى .

قال العيني : ثم اعلم أن لهؤلاء الفرقة - يعني الذين قالوا : إن الإيمان عمل القلب واللسان معا أي في الإيمان الاستدلالي دون الذي بين العبد وبين ربه تعالى - اختلافاً في موضع آخر أيضاً ، وهو أن الإقرار باللسان هل هو ركن الإيمان أم شرط له في حق إجراء الأحكام ؟ قال بعضهم : هو شرط لذلك حتى أن من صدق الرسول ﷺ في جميع ما جاء به من عند الله تعالى فهو مؤمن فيما بينه وبين الله تعالى وإن لم يقر بلسانه ، وقال حافظ الدين النسفي : هو المروي عن أبي حنيفة رضي الله عنه ، وإليه ذهب الأشعري في أصح الروايتين وهو قول أبي منصور الماتريدي الخ وإذا أتقنت هذا لايخفى عليك ما في قوله الذي نذكره بعد فاستمع .

١٤٤- **قال** : وعندنا لابد من الإقرار أيضا إما شطراً أو شرطاً قال التفتازاني : إن الإقرار لو كان شرطا لإجراء الأحكام فلابد أن يكون على وجه الإعلان والإظهار للإمام وغيره من أهل الإسلام ، وإن كان لإتمام الإيمان فإنه يكفي مجرد التكلم به وإن لم يظهر على غيره . . . . . . إلى قوله : كذا صرح به ابن الهمام رحمه الله تعالى اهـ (ج ١ ص ٤٩ - ٥٠) .

يقول : إن فيه ما قد عرفت من أن الإقرار ليس بشطر ولا شرط للإيمان الذي بين العبد وبين ربه تعالى عند أبي حنيفة الكوفي وأبي منصور الماتريدي ، وصدر الشريعة - رحمهم الله تعالى - ، فقوله : وعندنا لابد من الإقرار به أيضا إما شطراً أو شرطاً . كما ترى إلا أن يخصص ، والتخصيص من وجهين ، وفيه أيضا نظر ظاهر .

ثم اختلاف مرجئة الفقهاء في كون الإقرار شرطا ، أو شطرا إنما هو في الإيمان الذي بين العبد وبين بني نوعه في حق إجراء الأحكام كما تقدم .

تنبيه

١٤٥- **قال** : وههنا إشكال يرد على الفقهاء والمتكلمين ، وهو أن بعض أفعال الكفر قد توجد من المصدق كالسجود للصنم ، والاستخفاف بالمصحف فإن قلنا : إنه كافر . ناقض قولنا : إن الإيمان هو التصديق . ومعلوم أنه بهذه الأفعال لم ينسلخ عن التصديق . . . . . . إلى قوله : فكأنه فاقد للتصديق عنده اهـ (ج ١ ص ٥٠) .

أقول : والتحقيق على القول بأن مسمى الإيمان التصديق بالقلب كما هو قول الأشعري والماتريدي ، أو بالقلب واللسان كما هو مذهب الحنفية أنه قد ضم إليه في تحقق الإيمان أمور الإخلال بها إخلال بالإيمان اتفاقاً كترك كل من سجود الصنم ، وقتل نبي ، واستخفاف بالكعبة ، والمصحف ، و كذا مخالفة كل ما أجمع عليه من أمور الدين وإنكاره بعد العلم بأنه مجمع عليه ، كذا في شرح الإحياء وفي المسايرة (ص ١٧٥) وقال أيضاً في شرح الإحياء : إن التصديق بما أخبر به النبي ﷺ من الوحدانية وغيرها إذا كان على سبيل القطع فهو بعض مفهومه . وقال أيضا : إنه قد اعتبر في ترتب اللازم الذي هو ما شاء الله من خير وجود أمور عدمها مترتب

ضده كتعظيم الله تعالى وأنبياءه وكتبه وبيته ، وكالانقياد إلى قبول أوامره ونواهيه فيمكن اعتبار هذه الأمور - التصديق ، والإقرار ، وعدم الإخلال بما ذكر - أجزاءا لمفهوم الإيمان . قال ابن الهمام : لا بأس بهذا القول ، وإن كان المختار خلافه . ويمكن اعتبار هذه الأمور المذكورة شروطا لاعتباره شرعاً . وفي المسايرة (ص ١٧٦ - ١٧٧) أيضاً .

وفي الجواب الحق الذي نقله صاحب الفيض عن ابن الهمام دليل على أن الفعل لابد منه لوجود الإيمان ، وهو القدر الذي يدل على نفي الإباء والجحود ، والكف من الأفعال التي هي من أخص علائم الكفر أيضا فعل ، وبه ظهر سر تبديل الفعل بدل العمل .

يقول : ذكر قوله تعالى : «لَاتَعْتَذِرُوْا الْيَوْمَ قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيْمَانِكُمْ» . ههنا ليس على محله ، فإن المنافقين هم الذين قالوا آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم ، فما هم بمؤمنين ، فلم يوجد فيهم التصديق قط مع أن قوله تعالى : «قد كفرتم بعد إيمانكم» ظاهر في الارتداد .

ثم قوله : وبالجملة أن التصديق المجامع مع أخص أفعال الكفر لم يعتبره الشرع تصديقاً ، فمن أتى بالأفعال المذكورة فكأنه فاقد للتصديق عنده . فيه أن الله تعالى قد قال : «وإن الذين أوتوا الكتاب ليعلمون أنه الحق من ربهم» ، وقال : «والذين آتيناهم الكتاب يعلمون أنه منزل من ربك بالحق» وقال : «وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوا» ، وحكى عن موسى عليه السلام أنه قال لفرعون : «لقد علمت ما أنزل هؤلاء إلا رب السموات والأرض بصائر» الآية ولا ريب أن ذلك العلم واليقين من التصديق فالتصديق المجامع مع أخص أفعال الكفر تصديق موجود غير مفقود عند الشرع لأنه عندهم عبارة عن العلم واليقين ولاسيما عند صاحب الفيض لكن الشرع لايسميه إيماناً ولا تصديقاً لغوياً ، وهو المعتبر في

أركان الإيمان .

فإن قلت : ما أنكر صاحب الفيض كونه تصديقا عند الشرع ، وإنما أنكر كونه تصديقا معتبراً عند الشرع . قلت : إن ظاهر قوله : لم يعتبره الشرع تصديقا . يؤيد إنكار أصل التصديق ، وقوله : فكأنه فاقد للتصديق عنده . لاينافيه ولاينفيه . نعم لو قال : إن التصديق المجامع مع أخص أفعال الكفر لم يعتبره الشرع ، أو لم يعتبره إيماناً ، أو لم يعتبره تصديقا معتبراً في الإيمان لكان له وجه .

على أن تصديق بعض الكفار من حيث كونه تصديقا معتبر عند الشرع لما ذكرنا من الآيات ، ولقوله تعالى : «أو لم يكن لهم آية أن يعلمه علماء بني إسرائيل» ولقوله تعالى : «وإن فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون» ولقوله تعالى : «يا أهل الكتاب لم تلبسون الحق بالباطل وتكتمون الحق وأنتم تعلمون» لأن التصديق عندهم عبارة عن العلم واليقين ، فثبت أن تصديق بعض الكفار تصديق وعلم عند الشرع لكن لم يجعل تصديقهم ذلك إيمانا . ولك أن تقول : إن مقصود صاحب الفيض أيضا هذا لكن لم يساعده البيان فقال ما قال ، فتأمل .

فإن قلت : وإذا كان للقائل أن يقول هذا فأي فائدة في تطويل الكلام بالمناقشة اللفظية ، والظاهر أنه يريد بالتصديق الشيء الذي هو الإيمان عندهم . قلت قد أشرت بقولي : فتأمل إلى جواب هذا السؤال ومثله فتدبر مع أن صاحب الفيض هنا بصدد بيان حقيقة الإيمان وهي عندهم عبارة عن التصديق ، ولو قيل إنه يريد بالتصديق الشيء الذي الخ لزم الدور ، ثم هذه الإرادة تزيد الإشكال قوة وشدة ، فكيف يجدر أن يقال في الجواب ما يصير الإشكال قويا وشديدا ؟ فتفكر .

مدار الإيمان

١٤٦- **قال** : وإذ قد علمت أن التصديق والتسليم والمعرفة واليقين كلها يجامع الجحود ، فلابد من تفسير يتميز به الكفر من الإيمان كيف وهذا القرآن يشهد بمعرفة الكفار قال تعالى : « يعرفونه كما يعرفون أبناءهم » وهذا أبو طالب يقر - إلى قوله : وحينئذ ينبغي أن يراد من الإقرار في قول الفقهاء الإقرار بالتزام الطاعة ، وإن كان المراد منه الإقرار بالشهادتين كما هو المشهور يبقى الإشكال اهـ (ج ١ ص ٥٠ - ٥١) .

أقول : والصحيح أن الإيمان لابد لتحققه عند من قال : إنه تصديق . من ثلاثة أمور معرفة وانقياد لقبول الأوامر والنواهي وقول النفس ، وهو التصديق على الأظهر عند هؤلاء ، والمعرفة والانقياد شرطان أو جزءان لمفهوم الإيمان ، فإذا تحقق الإيمان بجميع أجزاءه أو شروطه يمتاز عن الكفر عند الحنفية لا محالة .

ثم قوله : إن الجزء الذي يمتاز به الإيمان الخ اعتراف بجزئية الأعمال لأن التزام الطاعة هو المعنى من جزئية الأعمال إذ الالتزام لابد له من لزوم ، ووجود الملزوم بدون اللازم باطل .

يقول : إن صاحب الفيض قد وقع ههنا فيما كان نقم من الإمام أحمد - رحمه الله تعالى - قبل بصفحتين بقوله : وإليه يشير ما نقل عنه أن الإيمان معاقدة على الأعمال أي أنه عقد على التزام الطاعات على نفسه ، والعقد يكون وسيلة للمعقود عليه اهـ وقد مر منا تفصيله فارجع إليه .

ثم كلامه هذا يدل على أن الإقرار والتسليم أيضا يجامعان الجحود كالمعرفة واليقين ، فإنه قال : وإذ قد علمت أن التصديق والتسليم والمعرفة واليقين كلها يجامع الجحود اهـ فهذا تصريح منه بمجامعة التسليم مع الجحود ، وقوله : وهذ أبو طالب يقر بنبوته ونباهته ﷺ الخ واضح في مجامعة الإقرار مع الجحود وقد

صدر منه قبل بثلاث صفحات ما يدل على أن الإقرار والتسليم لايجامعان الجحود أصلا حيث قال : فيلزم على التعريف المذكور أن يجتمع الإيمان مع الجحود واللازم باطل ، ولذا جعل الفقهاء الإقرار شرطاً للإيمان لإخراج تصديق الجاحدين ، فإن الجاحد لايقر بلسانه البتة ، ومن أقر باللسان فلايمكن منه الجحود اهـ وقال : والحاصل أن الفقهاء - رحمهم الله - شرطوا الإقرار لإخراج مثل هذا التصديق -أي التصديق المجامع مع الجحود- عن مسمى الإيمان، والشيخ الهروي التسليم اهـ.

لايقال : إن صاحب الفيض لم يقل بعدم اجتماع الإقرار والتسليم مع الجحود من عند نفسه حتى يورد عليه ما ذكر ، بل نقله عن الفقهاء والشيخ الهروي . لأنا نقول : إن الإقرار عند الفقهاء شرط أو شطر للإيمان الذي يجري عليه الأحكام الدنيوية ، وليس هو مما نحن فيه ، وأما ما نحن فيه من الإيمان الذي هو بين العبد وبين ربه فالإقرار عندهم ليس بشطر له ولا شرط حتى يخرج به الجحود . نعم لإخراجه عندهم وجوه أخر . مع أنهم لايحتاجون إلى إخراجه في تحقق هذا الإيمان إذ قد صرح بعضهم أن من صدق فهو مؤمن فيما بينه وبين الله تعالى وإن لم يقر بلسانه .

والشيخ الهروي لم يعن بالتسليم ما عناه به هو من التصديق الاختياري حيث قال : وهذا الاختياري - أي التصديق الاختياري - ليس أمرا وراء التسليم اهـ على أن صاحب الفيض قال في آخر الحاصل : فالبيت واحد وتلك أبوابه فأته من أيها شئت .

ثم قوله : ولذا أقول : إن الإيمان من الإرادات وترجمته في الهندية (मानना) اهـ لاتخفى سخافته ، فإن التزام الطاعة ليس من الإرادة ، وكذا التصديق ، والإقرار والعمل ، والتسليم كل واحد منها غير الإرادة ، ومن له أدنى مسكة بالهندية يعرف أن (مانا) ليس بإرادة .

ثم قوله : فأقول : إن الجزء الذي يمتاز به الإيمان الخ يشعر بأن الإيمان عند صاحب الفيض مؤلف من التزام الطاعة وغيره ، فالإيمان عنده شيء ذو أجزاء فإن قيل : إن التنبيه على هـذا الإشعـار قـد سبق في كلام الشيخ في فصل أقول . قلت : إن ما سبق في كلام الشيخ - حفظـه الله تعالى - هو أن قول صاحب الفيض هذا اعتراف بجزئية الأعمال لأن التزام الطاعة الخ .

على أن لقائل أن يقول : إن جزئية الملزوم لشيء لايستلزم جزئية اللازم له ، وإن كان وجود الملزوم لايتصور بدون اللازم ، وفيه بحث ، وما ذكرت هو أن قوله هذا يشعر الخ سواء استلزم جزئية الالتزام جزئية الأعمال أم لم تستلزم مع أني لم ألتزم قط أن لاأذكر ما ذكره الشيخ حفظه الله تعالى فتدبر .

ثم بحثه هذا ينبئ بأن ما ذهب إليه الإمام أحمد من أن الإيمان معاقدة على الأعمال أي التزام الطاعات أرجح - وإنما قلنا : ما ذهب إليه الإمام أحمد الخ بناء على ما عزاه إليه صاحب الفيض - وقد كان مقتضى كلامه في (ص ٤٨ - ٤٩) أن ما اختاره الإمام أبوحنيفة هو الأرجح ، فتأمل .

ثم الفقهاء بعداء عن إرادة التزام الطاعة بالإقرار كما يظهر ذلك من عباراتهم فإنهم قد قيدوه باللسان ، وفسروه بالنطق بالشهادتين ، فتفكر .

١٤٧- قال المحشي : ومحصل البحث أن الإيمان هو الاعتقاد والوثوق بالرسول في كل ما جاء به علما وعملا ، ومن ههنا قال النبي ﷺ : لا إيمان لمن لا أمانة له . فإن الأمانة - إلى قوله : وهذا هو وجه الاشتراك بين الأمانة والإيمان ، فافهـم اهـ (ج١ ص ٥١) .

اقول : والاعتماد والوثوق يحصل للكفار أيضا كما قال هرقل : لم يكن ليذر الكذب على الناس ويكذب على الله . فالأمر الذي يتحصل معه الإيمان غيره - أي غير كل واحد من الاعتماد والوثوق - ثم الأمانة صفة في العبد بها يعتمد الناس

عليه ، لا في غيره كما يفهم من عبارته .

يقول : إن ما جعله المحشي ليس بمحصل له أصلاً ، لا في الواقع ، ولا عند شيخه إذ الإرادة والتزام الطاعة غير الاعتماد والوثوق ، بل هو إبداء معنى آخر للإيمان من عند نفسه .

ثم ظاهر عبارته أن من لايوجد فيه صفة الأمانة لايحصل له الإيمان رأساً ، وقد قال سابقا في (ص ٤٨) : وعندنا هو بمنزلة الرعية ، فاستحق العقاب والعقوبة ، ولم يوجب ذلك نقصاناً في أصل إيمانه اهـ .

١٤٨- **قال صاحب الفيض** : ثم إنهم اكتفوا بذكر هذه الأشياء ، وفسروا بها الإيمان لأن الإيمان بعد تحققها يتحقق في أكثر المواد ، وإن تخلف عنها في بعض ، فبالنظر إلى مواد إلى قوله : فإن هذا الجزء لايجامع الكفر بأنواعه أي نوع كان اهـ (ج ١ ص ٥١) .

يقول : ظاهر عبارته أن كل واحد من التصديق والتسليم والمعرفة واليقين ليس بإيمان ، ولا لازما مساويا له بدليل اجتماعه مع الكفر ، وأن حقيقته هي ما ذكره وأنه هو الصواب . وفيه مع ما فيه أن التزام الطاعة ما لم يقترن بالتصديق ، والإقرار وغيرهما مما لابد منه للإيمان لايكون إيمانا عند الشرع ، أما جزء التزام الطاعة وحده أو مع الإقرار فقد يجتمع مع الكفر ، فإن من الناس من يلتزم الطاعة من غير تصديق ولا محبة لجلب منفعة دنيوية أو دفع مضرة دنيوية كبعض المنافقين، وليسوا بمؤمنين ، فتدبر ولاتكن من الغافلين .

فإن قيل : هذا إنما يرد إن كان فسر الإيمان بالتزام الطاعة وحده ، ولكنه ما فسر الإيمان بالتزام الطاعة فقط ، بل فسره بالإرادة التي في معنى (ماننا) وهو لايكون إلا بالتزام الطاعة مع التصديق ، ولا أقل من أنه أراد به ذلك المعنى ، وإن كان الواقع خلاف ذلك ، فتدبر .

قلت : إنما أردت بإيرادي المذكور الرد على قوله : فإن هذا الجزء لايجامع الكفر بأنواعه أي نوع كان . اهـ فلما اجتمع التزام الطاعة مع الكفر لم يكن إيمانا ولا لازما مساويا له كالتصديق ، والتسليم ، والمعرفة ، واليقين عنده ، فإن كل واحد منها يجامع الكفر .

وقول صاحب الفيض : ولذا - أي ولكون الإيمان عبارة عن التزام الطاعة - أقول : إن الإيمان من الإرادات ، وترجمته في الهندية (ماننا) . نص صريح في أنه إنما جعل الإيمان من الإرادات ، وترجمه إلى الهندية بماننا لكونه عبارة عن التزام الطاعة ، لا لغير هذا ، فظهر أن قول المعترض : بل فسره بالإرادة التي في معنى ماننا . لايخلو عن ضعف .

على أن الإرادة في اللغة العربية لاتأتي بمعنى ماننا في الهندية ، وماننا معناه في العربية التسليم ، وقد نص صاحب الفيض نفسه أن التسليم يجامع الكفر ، وأن التصديق الاختياري ليس أمرا وراء التسليم وقد قال : فلما وجد منهم التصديق ، والتسليم ، والإقرار بهذه المثابة وجب على التعريف المذكور أن يحكم عليهم بالإسلام مع اتفاقهم على كونهم كافرين الخ .

فحصحص أن قول المعترض : وهو - أي ماننا - لايكون إلا بالتزام الطاعة مع التصديق . لايعري عن ثوب ركاكة . مع أن الصواب أن الإيمان تصديق ، وإقرار ، وعمل ، فالتزام الطاعة ما لم ينضم معه التصديق والإقرار - إن لم يكن الإقرار داخلاً في التزام الطاعة - لايكون إيماناً ، وهذا هو ما ذهب إليه السلف الصالح والمحدثون وهو الحق فتفكر .

١٤٩- **قال** : ونقل عن إمام الحرمين رحمه الله تعالى وعن الأشعري رحمه الله تعالى أيضا كما في المسايرة : أن الإيمان كلام نفسي . وكأنهم أرادوا به أن القلب إذا تكلم بكلمة الشهادة - إلى قوله : بل أريد أن له وجها أيضاً اهـ (ج ١ ص٥١-٥٢) .

اقول : بل الوجه في قولهم : إن التصديق كلام نفسي . أن التصديق تعلقه بالأقوال أجدر لا ما ظن من أنه لايمكن منه الجحود ، بل الذين قالوا : إن التصديق كلام نفسي . اختلفوا في حقيقته فقال ابن الهمام : إنه الانقياد . كما نقل عنه الزبيدي وقال الزبيدي نفسه : إن الانقياد غير الكلام النفسي . لكنه التزم بأن المعرفة والانقياد لابد منهما لتحقق الإيمان بعد الكلام النفسي للجزئية أو الشرطية .

يقول : قال الحافظ في الفتح : والكلام هنا في مقامين أحدهما كونه قولا وعملا . والثاني كونه يزيد وينقص . فأما القول فالمراد به النطق بالشهادتين، وأما العمل فالمراد به ما هو أعم من عمل القلب والجوارح ليدخل الاعتقاد والعبادات . اهـ وقال فيه أيضا : والتحقيق أن القول لايدخل في العمل حقيقة ويدخل مجازا، وكذا الفعل لقوله تعالى : «ولو شاء ربك ما فعلوه» بعد قوله : «زخرف القول» اهـ .

وأنت خبير بأن الحقيقة مقدمة على المجاز وقال في القاموس : القول الكلام أو كل لفظ مذل به اللسان تاماً أو ناقصاً ج أقوال جج أقاويل ، أو القول في الخير ، والقال والقيل والقالة في الشر ، أو القول مصدر والقيل والقال اسمان له ، أو قال قولا وقيلا وقولة ومقالة ومقالا فيهما الخ والفعل بالكسر حركة الإنسان أو كناية عن كل عمل متعد الخ والعمل محركة المهنة والفعل ج أفعال اهـ .

وقال الراغب : العمل كل فعل يكون من الحيوان بقصد ، فهو أخص من الفعل لأن الفعل قد ينسب إلى الحيوانات التي يقع منها فعل بغير قصد ، وقد ينسب إلى الجمادات والعمـل قلما ينسب إلى ذلك ، ولم يستعمل العمل في الحيوانات إلا في قولهم : البقر العوامل . والفعل التأثير من جهة مؤثر ، وهو عام لما كان بإجادة أو غير إجادة ، ولما كان بعلم أو غير علم ، وقصد أو غير قصد ، ولما كان من الإنسان والحيوان والجمادات ، والعمل مثله وفيه أن الراغب قد قال قبل : العمل أخص من الفعل والصنع أخص منهما كما تقدم ذكرهما .

والقول والقيل واحد قال تعالى : ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلاً﴾ والقول يستعمل على أوجه أظهرها أن يكون للمركب من الحروف المبرز بالنطق مفردا كان أو جملة فالمفرد كقولك : زيد ، وخرج . والمركب زيد منطلق ، وهل خرج عمرو ، ونحو ذلك ، وقد يسمى الجزء الواحد من الأنواع الثلاثة أعني الاسم والفعل والأداة قولا كما قد تسمى القصيدة والخطبة ونحوهما قولا .

الثاني يقال للمتصور في النفس قبل الإبراز باللفظ قول ، فيقال : في نفسي قول لم أظهره . قال تعالى : « ويقولون في أنفسهم لولا يعذبنا الله » فجعل ما في اعتقادهم قولا .

الثالث : للاعتقاد نحو فلان يقول بقول أبي حنيفة .

الرابع : يقال للدلالة على الشيء نحو قول الشاعر : امتلأ الحوض وقال قطني .

الخامس : يقال للعناية الصادقة بالشيء كقولك : فلان يقول بكذا .

السادس : يستعمله المنطقيون دون غيرهم في معنى الحد ، فيقولون : قول الجوهر كذا ، وقول العرض كذا . أي حدهما .

السابع : في الإلهام نحو قلنا : يا ذا القرنين إما أن تعذب . فإن ذلك لم يكن بخطاب ورد عليه فيما روي وذكر ، بل كان ذلك إلهاما فسماه قولا الخ .

وقال صاحب العمدة : وهو قول وفعل يزيد وينقص . أي أن الإيمان قول باللسان وفعل بالجوارح انتهى .

وإنما ذكرنا هنا ما ذكرنا لتعرف معنى قول السلف : الإيمان قول وعمل . وقول البخاري في بعض النسخ : قول وفعل . حتى تكتنه قول صاحب الفيض : ويمكن أن يحمل عليه قول من قال : إن الإيمان قول وعمل . حق الاكتناه مع تصريحه في الصفحة الآتية بأن لفظ السلف : الإيمان اسم للاعتقاد والقول والعمل . وقوله : لأنه لايمكن منه الجحود بعده الخ فيه أن الارتداد ممكن ، فالجحود بعده أي بعد

الكلام النفسي والإيمان ممكن .

وأما معنى الكلام النفسي فقال التفتازاني : وذلك لأن كل من يأمر وينهى ويخبر يجد في نفسه معنى ، ثم يدل عليه بالعبارة أو الكتابة أو الإشارة ، وهو غير العلم إذ قد يخبر الإنسان بما لم يعلمه ، بل يعلم خلافه ، وغير الإرادة لأنه قد يأمر بما لايريده كمن أمر عبده قصدا إلى إظهار عصيانه وعدم امتثاله لأوامره ويسمى هذا كلاما نفسيا اهـ .

فالكلام النفسي على هذا عبارة عن معنى في النفس مدلول عليه بالعبارة ، أو الكتابة أو الإشارة ، وهو غير العلم والإرادة ، فالإيمان على تقدير كونه عبارة عن الكلام النفسي غير العلم والإرادة أيضا .

وقال صاحب روح المعاني : إن الإنسان له كلام بمعنى التكلم الذي هو مصدر ، وكلام بمعنى المتكلم به الذي هو الحاصل بالمصدر ، ولفظ الكلام موضوع لغة للثاني قليلا كان أو كثيرا حقيقة كان أو حكما ، وقد يستعمل استعمال المصدر كما ذكره الرضي ، وكل من المعنيين إما لفظي أو نفسي ، فالأول من اللفظي فعل الإنسان باللسان وما يساعده من المخارج . والثاني منه كيفية في الصوت المحسوس . والأول من النفسي فعل قلب الإنسان ونفسه الذي لم يبرز إلى الجوارح . والثاني كيفية في النفس إذ لا صوت محسوساً عادة فيها ، وإنما هو صوت معنوي مخيل .

أما الكلام اللفظي بمعنييه فمحل وفاق ، وأما النفسي فمعناه الأول تكلم الإنسان بكلمات ذهنية وألفاظ مخيلة يرتبها في الذهن على وجه إذا تلفظ بها بصوت محسوس كانت عين كلماته اللفظية . ومعناه الثاني هو هذه الكلمات الذهنية ، والألفاظ المخيلة المرتبة ترتيباً ذهنياً منطبقاً عليه الترتيب الخارجي اهـ .

هذا كلامه النفسي الذي دل عليه كلامه اللفظي المذكور ، والحق أن لفظ الكلام وضعته اللغة بإزاء الأصوات المنتظمة من الحروف المسموعة المتميزة فقط ودليله أن

الذهن والنفس يتبادر إليهما هذا المعنى عند الإطلاق ، فتأمل .

١٥٠- قال : وأما ما نقل عن إمامنا - رحمه الله تعالى - أن الإيمان معرفة فالمراد منه المعرفة المصطلحة عند الصوفية - رحمهم الله تعالى - وهي التي تحدث بعد الرياضيات ، وهي الإيمان الكامل ، وتلك لاتجامع الجحود أصلاً ، بل قلما توجد في قلوب عامة المسلمين، وليس المراد منها المعرفة اللغوية ونحوه اهـ (ج١ ص ٥٢) .

اقول : وفيه أن هذه المعرفة لاتحصل إلا للخواص ، فيلزم على هذا أن لايكون العوام مؤمنين .

يقول : فإن قلت : إن صاحب الفيض قد جعل هذه المعرفة إيمانا كاملا ، فلا يلزم نفي أصل الإيمان عن العوام ، وإنما اللازم نفي كماله عنهم ، ولا محذور فيه . قلت : إن الفساق عند الإمام أبي حنيفة - رحمه الله تعالى - كاملو الإيمان ، وليسوا بناقصيه قال المحشي : والإمام أبو حنيفة - رحمه الله تعالى - جعل الإيمان أمرا مستقلا برأسه مفرزا عن الأعمال ، ولذا لو انتقص في الأعمال لم ينتقص منه إيمان فإن الإيمان أمر على حدة عنده اهـ (ج ١ ص ٤٨) ولا ريب أن المعرفة المصطلحة عند الصوفيـة إنما تحصل بعد مشاق الأعمال ، ولاتحصل للفساق أصلاً .

فمقصود شيخنا - حفظه الله تعالى - أن ما روي عن الإمام أبي حنيفة أن الإيمان معرفة فهو بيان للإيمان ، لا للإيمان الكامل كما توهم صاحب الفيض بدليل أن الزيادة والكمال والنقصان لايوصف بها الإيمان عند الإمام ، ولايوجد فيه هذه الأمور عنده ، فجعل ما روي عنه من أن الإيمان الخ بيانا للإيمان الكامل من باب توجيه القول بما لايرضى به قائله ، ومن ثم قال شيخنا : فيلزم على هذا أن لايكون العوام مؤمنين . ولم يلتفت إلى قول صاحب الفيض : وهي الإيمان الكامل . لكونه خلاف مذهب الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى .

ثم لم يأت صاحب الفيض بنقل عن الإمام ولا بدليل آخر قوي أو ضعيف يدل

على أن المراد بالمعرفة عند الإمام هو ما اصطلحت عليه الصوفية . على أن صاحب العمدة يقول : فإن قلت : ما حقيقة المعرفة بالقلب على قول أبي حنيفة رضي الله عنه قلت : فسروها بشيئين الأول بالاعتقاد الجازم سواء كان اعتقادا تقليديا أو كان علما صادرا عن الدليل ، وهو الأكثر والأصح ، ولهذا حكموا بصحة إيمان المقلد . الثاني بالعلم الصادر عن الدليل ، وهو الأقل ، فلذلك زعموا أن إيمان المقلد غير صحيح اهـ .

وهو يؤيد ما قلنا من أن قول الإمام : إن الإيمان معرفة . بيان للإيمان ، لا للإيمان الكامل ، ولو كان تفسيرا للكامل لكان للعيني أن يقول في الأول : ولهذا حكموا بكمال إيمان المقلد . وفي الثاني : فلذلك زعموا أن إيمان المقلد غير كامل .

هذا وقد قال صاحب الفيض نفسه بعد بصفحة : فالمشهور عن الأئمة الأربعة رحمهم الله تعالى أنها - أي المعرفة - ليست بشرط اهـ أي للإيمان ولا شطرا له ولا عينا له كما يفهم من سياق كلامه .

فإن قلت : إن هذه المعرفة بمعنى ، وتلك بمعنى . قلت : إنه على تقدير تسليمه لايضر أيضا ، فإن المعرفتين كلتيهما لايفوز بهما إلا الخواص ، لا كل مسلم ولا كل مؤمن .

مع أن المعرفة المصطلحة عند الصوفية قد تحصل لبعض رهبان المسيحية وغيرهم من الكفار القائلين بوجود الله تعالى ، فلايصح قوله : وتلك لاتجامع الجحود أصلا . فكيف بقوله : وهي الإيمان الكامل .

ثم قوله : بعد الرياضيات . لعله من الناسخ ، فإن حق العبارة أن تكون : بعد الرياضات . ويمكن توجيهه بإرادة الأمور المنسوبة إلى الرياضة . وكذا قوله : ونحوه . إن كان عطفا على المعرفة اللغوية ، والضمير راجعا إليها لأن الصحيح حينئذ : ونحوها . وكذلك قوله : فالمراد منه المعرفة المصطلحة . إن كان أرجع

الضمير المجرور إلى المعرفة المصطلحة ، فإن القياس إذ ذاك : فالمراد منها .

١٥١- قال المحشي : نقله - أي كون الإيمان معرفة - الإمام الحارثي عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى وأورد عليه الحافظ ابن تيمية رحمه الله تعالى أن الإيمان كيف يكون معرفة مع أنها حاصلة للكفار أيضا ؟ ثم لما روي ذلك عن أحمد - رحمه الله تعالى - أيضا جعل يأول فيه ويطلب له محامل . قلت : ليته فعل مثله في مقولة الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى أيضاً اهـ (ج ١ ص ٥٢) .

اقول : وفيه أن الإمام أحمد - رحمه الله تعالى - شرط العمل ، فخرج العارف فقط الذي لم يتبع .

يقول : إنا قد ذكرنا من قبل أن الإيمان عند الإمام أحمد - رحمه الله تعالى - قول وعمل ، وقد قال صاحب الفيض عينه : نقل عن علي رضي الله عنه ، وأحمد رحمه الله أن الإيمان معرفة بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالأركان اهـ (ج ١ ص٥٢) .

فالإمام أحمد - رحمه الله تعالى - لم يجعل الإيمان عبارة عن مجرد المعرفة والتصديق ، بل اعتبر فيه مع المعرفة والتصديق الإقرار باللسان والعمل بالأركان أيضا شطراً أو شرطاً والأول هو الظاهر والصواب بخلاف الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى فإنه قد جعل الإيمان عبارة عن مجرد المعرفة والتصديق ، ولم يجعل الإقرار باللسان ، ولا العمل بالأركان شطرا للإيمان الذي بين العبد وبين ربه تعالى ، ولا شرطا له كما نص عليه صدر الشريعة وحافظ الدين النسفي .

وقد قال هذا المحشي قبل في ص ٤٨ : والإمام أبو حنيفة - رحمه الله تعالى - جعل الإيمان أمرا مستقلا برأسه مفرزا عن الأعمال ، ولذا لو انتقص في الأعمال لم ينتقص منه إيمان ، فإن الإيمان أمر على حدة عنده . . . . . . وعندنا هو بمنزلة الرعية ، فاستحق العقاب والعقوبة ، ولم يوجب ذلك نقصانا في أصل إيمانه . . . . . . والأصوب ما ذكره الإمام أبوحنيفة رحمه الله تعالى اهـ .

فهذا هو الذي أحوج الحافظ ابن تيمية - رحمه الله تعالى - إلى التأويل في مقولة الإمام أحمد - رحمه الله تعالى - دون مقولة الإمام أبي حنيفة - رحمه الله تعالى - وهذا هو ما قصده شيخنا - حفظه الله تعالى - بقوله : وفيه أن أحمد شرط العمل الخ .

وأما الإمام الحارثي الذي نقل عن الإمام أبي حنيفة - رحمه الله تعالى - أن الإيمان معرفة فقد قال الحافظ الذهبي - وهو من أهل الاستقراء التام في فن أسماء الرجال - في ترجمته من الميزان : عبد الله بن محمد بن يعقوب الحارثي البخاري الفقيه عرف بالأستاذ أكثر عنه أبو عبد الله بن مندة، وله تصانيف. قال ابن الجوزي: قال أبو سعيد الرواس : يتهم بوضع الحديث . قال أحمد السليماني : كان يضع هذا الإسناد على هذا المتن، وهذا المتن على هذا الإسناد، وهذا ضرب من الوضع . وقال حمزة السهمي : سألت أبازرعة أحمد بن الحسين الرازي عنه فقال : ضعيف . وقال الحاكم : هو صاحب عجائب ، وأفراد عن الثقات . وقال الخطيب : لايحتج به . وقال الخليلي : يعرف بالأستاذ له معرفة بهذا الشأن ، وهو لين ضعفوه حدثنا عنه الملاحمي وأحمد بن محمد البصير بعجائب اهـ وأنت تعلم أن التأويل للشيء ، والإيراد عليه فرعان لثبوت ذلك الشيء ، فتدبر ولاتكن من الغافلين .

١٥٢- قال : ونحوه نقل عن علي رضي الله عنه وأحمد رحمه الله تعالى أن الإيمان معرفة بالقلب ، وإقرار باللسان ، وعمل بالأركان اهـ (ج ١ ص ٥٢) .

يقول : لاحظ قوله هذا مع ما قاله هو ذاته قبل بثلاث صفحات : وإليه يشير ما نقل عنه - أي عن أحمد - أن الإيمان معاقدة على الأعمال الخ وبعد بأسطر : وعن أحمد - رحمه الله تعالى - أنه معاقدة على الأعمال الخ ثم انظر صحة ما فرع على المعاقدة هنا وهنُا في ضوء قوله في الصفحة الماضية : فهذا - أي التزام الطاعة مع الردع والتبرِي عن دين سواه - الذي نبهناك عليه هو حقيقة الإيمان اهـ مع ما في

التفريعين من التفاوت .

ولايذهب عليك أن ما نقله عن علي - رضي الله عنه - أحد الخلفاء الراشدين المهديين أحق بالإتباع مما روي عن الإمام أبي حنيفة - رحمه الله تعالى- بكل اعتبار، ثم إن صاحب الفيض لم يذكر إسناد هذا النقل ، ولا أحاله على كتاب .

١٥٣- **قال** : وأما ما شرطه جهم فقد رد عليه إمامنا - رحمه الله تعالى - كما نقله أصحابنا ، فالمراد من المعرفة ما يستوجب العمل ، لا التي تجامع الجحود أيضا ، وهي التي تراد في مواضع المدح، وهي التي من الأحوال والأعمال اهـ (ج١ص٥٢)

يقول : قال صاحب العمدة : والقول الثاني أن الإيمان معرفة الله تعالى وحده بالقلب ، والإقرار باللسان ليس بركن فيه ولا شرط ، حتى أن من عرف الله بقلبه ثم جحد بلسانه ، ومات قبل أن يقر به فهو مؤمن كامل الإيمان ، وهو قول جهم بن صفوان ، وأما معرفة الكتب والرسل واليوم الآخر فقد زعم أنها غير داخلة في حد الإيمان . وهذا بعيد من الصواب لمخالفة ظاهر الحديث ، والصواب ما حكاه الكعبي عن جهم أن الإيمان معرفة الله تعالى مع معرفة كل ما علم بالضرورة كونه من دين محمد ﷺ اهـ .

وقد عرفت قول الإمام أبي حنيفة - رحمه الله تعالى - في حد الإيمان ، فنكل أمر النسبة والفرق بين القولين إليك ، فانظر ماذا ترى . ثم فيما قاله صاحب الفيض نظر .

أما أولاً فلأنه قال : فالمراد من المعرفة ما يستوجب العمل اهـ وقد قال قبل هذا بثلاثة أسطر فقط : فالمراد منه المعرفة المصطلحة عند الصوفية اهـ وظاهر أن الأولى ليست عين الثانية .

وأما ثانياً فلأن ما يستوجب وسيلة لما يستوجبه ، فيكون الإيمان بهذا المعنى وسيلة عند أبي حنيفة أيضا ، والعمل مقصوداً عنده أيضاً ، وقد نص صاحب

الفيض نفسه قبل على خلافه حيث قال : والإمام الهمام أبو حنيفة رحمه الله تعالى جعله - أي الإيمان - من أكبر الأعمال وأساسها ومقصودا لذاته غير وسيلة للشيء .

وأما ثالثاً فلأن المعرفة إن كانت من الأحوال لم تكن من الأعمال ، وإن كانت من الأعمال لم تكن من الأحوال لما سيأتي ، فلايصح الحكم بكونها من الأحوال ، والأعمال معا . ومعلوم أن الإيمان عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى ليس من الأعمال ولا الأعمال داخلة فيه ، ولا شرطا له عنده .

وأما رابعاً فلأن ما يستوجب العمل غير العمل ، وقد جعله - أي ما يستوجب العمل - من الأعمال حيث قال : وهي التي أي المعرفة التي أريد بها ما يستوجب العمل - من الأحوال والأعمال . ثم لايفوتنك أن صاحب الفيض لم يذكر هنا كلام الإمام الهمام الذي رد فيه على جهم ، ولا أحاله علي كتاب ، ولا أتى بنقل يدل على أن المراد بالمعرفة عند الإمام الهمام أبي حنيفة - رحمه الله تعالى - ما ذكره هنا .

١٥٤- **قال** : أما الإيمان أو المعرفة إذا أطلق على غير هذا مما لايكون معتبرا فيحترس هناك ولايترك بدون تنبيه قال تعالى : ومن الناس من يقول آمنا بالله واليوم الآخر وما هم بمؤمنين . فنبه أن إيمانهم غير معتبر اهـ (ج ١ ص ٥٢) .

يقول : وفيه أن الله تعالى جل شانه قد نفى الإيمان عن المنافقين بقوله : «وما هم بمؤمنين» . وجعل قولهم : «آمنا» من باب المخادعة كما جعل قولهم : «نشهد إنك لرسول الله» من باب الكذب ، فلم يوجد فيهم إيمان البتة ما داموا منافقين ، لا أن الله تعالى ذكره نبه أن إيمانهم غير معتبر مع كونه موجودا فيهم كما يفهم من ظاهر كلامه هذا ، فتأمل وكن من المتدبرين .

١٥٥- **قال** : ثم اعلم أنه أطلق في الإحياء الحال على الإيمان . أقول : والأولى لفظ العمل لأن العمل في اللغة يختص بالاختياري - إلى قوله : فإطلاق الحال عليه

أيضا صحيح بنحـو من الاعتـبار اهـ (ج ١ ص ٥٢) .

اقول : إذا كان الإيمان اختياريا فلايكون معرفة ، فإن قيل : إنه اختياري بالنظر إلى أسبابه . فأقول : كذلك الحال . ثم الحال يطلق على الكيفية غير الراسخة فإذا رسخت تسمى ملكة ، فقوله : لكنه بعد الرسوخ يصير حالاً . كما ترى .

يقول : تدبر قول المحشي : والإمام أبوحنيفة - رحمه الله تعالى - جعل الإيمان أمراً مستقلاً برأسه مفرزاً عن الأعمال ، ولذا لو انتقص في الأعمال لم ينتقص منه إيمان ، فإن الإيمان أمر على حدة عنده اهـ (ج ١ ص ٤٨) في جنب أقوال شيخه المذكورة آنفا فالأول منها : وهي التي من الأحوال والأعمال . والثاني منها : والأولى لفظ العمل . والثالث منها : فالإيمان فعل اختياري . والرابع منها : فإن الإيمان وإن كان عملا في الابتداء الخ .

ثم اعرض جعل صاحب الفيض الإيمان من الأحوال والأعمال في هذه الصفحة على قوله في الصفحة الماضية : إن الإيمان من الإرادات اهـ وقارن بينهما وتفكر أين الإرادات من الأحوال والأعمال والمعارف ؟

وعليك أن تعـرف النسبـة والفرق بين دعاوي صاحـب الفيض في باب الإيمان فالأولى منها : إن الإيمان من الإرادات . والثانية منها : إنه التزام الطاعة الخ والثالثة منها : إنه فعل اختياري وعمل . والرابعة منها : إن إطلاق الحال عليه أيضا صحيح بنحو من الاعتبار . وغير هذه الدعاوي .

وعليك أيضا أن تعرف نسبة تلك الدعاوي إلى ما نقل عن إمامه الذي هو يقلده من أن الإيمان معرفة ، فإنه قد رجحه على ما يفهم من قول المحشي : والأصوب ما ذكره الإمام أبوحنيفة - رحمه الله تعالى - كما علمت هكذا فهمناه من بعض تقارير الشيخ رحمه الله تعالى (ج ١ ص ٤٩) .

وقد حصر صاحب الفيض نفسه الصواب في كون الإيمان التزام الطاعة حيث

قال مشيرا إلى كون الإيمان اسماً للالتزام : فهذا هو الصواب في تفسيره (ج ١ ص ٥١) فدأب صاحب الفيض في هذا الباب كدأبه في باب النية لدى أولي الألباب ، فإنه لم ينج في البابين من الوقوع في هوة الاضطراب .

١٥٦- **قال** : وعن أحمد - رحمه الله - أنه معاقدة على الأعمال أي الإيمان عقد على أنه التزم بأداء جميع الأعمال على نفسه . أقول : وحينئذ يكون الإيمان كالوسيلة ، والأعمال مقصودة ، فإن العقد وسيلة ، والمقصود هو المعقود عليه مع أن الإيمان من أسنى المقاصد اهـ (ج ١ ص ٥٢) .

اقول : والتزام الطاعة كما مر ، والعقد على الالتزام لا فرق بينهما في كونهما كالوسيلة .

يقول : وقد مر منا تعقب آخر على قوله هذا فتذكره ، وأنت عليم بأن أسنى المقاصد ما لأجله خلق الثقلان قال الله الرحمن : « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون » . والإيمان عند الحنفية وغيرهم شرط للعبادة ، والشروط من الوسائل لا من المقاصد فضلاً عن أن تكون أسناها ، وأسنى المقاصد رضاء الله تعالى ودخول الجنة ، والزحزاح عن النار قال تعالى : « فمن زحزح عن النار وأدخل الجنة فقد فاز » وظاهر أن الإيمان من وسائل تحصيل هذا المقصد الأسنى . والحق أن الإيمان وسيلة من وجه ، ومقصود من وجه ، وكذا العبادة والعمل ، فتأمل ولاتكن من الغافلين .

١٥٧- **قال** : وبعد اللتيا والتي ان الإيمان تصديقاً اختيارياً كان أو معه تسليم كلاماً نفسياً كان أو معرفة ، أو معاقدة لاينفك عن هذا الالتزام والطاعة له ﷺ في جميع ما جاء به فإما أن يراد بألفاظهم هذا ، أو يزاد عليها هذا الجزء بقي إصلاح الاصطلاحات والألفاظ الخ (ج ١ ص ٥٢ - ٥٣) .

اقول : والمعاقدة عين الالتزام ، فلا معنى للترديد الذي في قوله : فإما أن يراد

بألفاظهم هذا ، أو يزاد عليها هذا الجزء . بالنسبة إلى المعاقدة .

يقول : لايخفى عليك ما في قول صاحب الفيض هذا إذا تدبرته في ضوء ما حررنا قبل من مناقشات عديدة ، وأنظار سديدة ، وتعقبات قوية ، ومعارضات أبية، ومناقضات إجمالية وتفصيلية، وسنداتها وشواهدها البديهية، والنظرية القطعية اليقينية، وحاصله أنه لا مساغ لإرادة هذا الالتزام والطاعة له ﷺ بألفاظهم، ولا لزيادة هذا الجزء عليها لأن كلا الأمرين خلاف ما قالوا وصرحوا .

ثم في النفس من عطفه ههنا الطاعة على الالتزام شيء بالنظر إلى ما صدر عنه قبل هذا في غير موضع من إضافته الالتزام إلى الطاعة وترك عطف الطاعة على الالتزام وما يقال من أن العطف في بعض الأحيان لايكون للتغاير ففيه أن صاحب هذا القول لم يتدبر قولي : بالنظر إلى ما صدر عنه قبل هذا الخ .

على أن قول صاحب الفيض هذا تسليم لأن الإيمان لاينفك عن ذلك الالتزام وطاعة النبي ﷺ ، ومعلوم أن مذهب الإمام أبي حنيفة - رحمه الله تعالى - وأكثر الحنفية الانفكاك عن الطاعة . والحاصل أن صاحب الفيض لم يبق له مناص من تسليم ما دل عليه قول السلف والمحدثين .

هل المعرفة شرط في الإيمان أو لا ؟

١٥٨- **قال** : فالمشهور عن الأئمة الأربعة - رحمهم الله - أنها ليست بشرط بخلاف المعتزلة ، فإنها شرط عندهم ، ومعناه عندهم أن يكون عنده من الدلائل على التوحيد والرسالة ما يوجب اليقين بحيث لايزول بتشكيك المشكك - إلى قوله: ولايوسوس به صدره ولاتتردد فيه نفسه اهـ (ج ١ ص ٥٣) .

أقول : والفرق بين الإيمان المعتبر عندنا لأحكام الدنيا ، وبين الإيمان المنجي واضح ، والبحث في المنجي ، وما يعلم من الصحيحين والأمر بكف السيوف

عمن قال : لا إله إلا الله . هو العبرة بالأول دون الثاني .

يقول : قال شيخنا - حفظه الله تعالى - بعد أن نقل ست مراتب للتصديق من إلجام العوام في زبدة البيان : التقليد عند الفلاسفة تصديق يحصل بلا دليل عقلي ، وعند الصوفية يحصل بلا كشف ، والتقليد عند أهل الأصول أخذ قول شخص ليس قوله بحجة في الشرع ، أو قبول قول الغير من غير معرفة دليله والمراد ههنا في بحث إيمان المقلد المعنى الأول ، والمراد بإيمان المقلد هو التصديق بوجود الله تعالى ، وهذا الذي قال فيه الحافظ ابن حجر : إن معرفة الله تعالى من الفطريات .

اقول : إن معرفة الله تعالى ومعرفة وحدانيته من الفطريات قال الله تعالى : «وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين ، أو تقولوا إنما أشرك آباءنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون» .

وقال فيها : اختلفوا في صحة إيمانه - أي إيمان المقلد - والصحيح أنه إذا آمن إنسان ولم يجوز ورود شبهة على الإيمان فهو مؤمن ، وقيل : فاسق بتركه النظر . وقال الحافظ ابن حجر : فيه نظر لأن معرفة الله من الفطريات ، فلايكون فاسقاً بترك النظر فيه إذا حصل الإيمان . والظاهر أن الإيمان الذي لايبقى معه شبهة لابد فيه من الأدلة سواء كانت سمعية أو عقلية آفاقية أو أنفسية ولكن قد تحصل الأدلة بلا نظر وتوجه إليها بالقصد ، فلايكون بترك النظر عاصياً إلا إذا جوز ورود شبهة فيجب عليه النظر في الدليل حتى يرتفع شبهته والله أعلم ، وعلمه أتم .

وقال فيها : والصحيح عند المحققين أن الإيمان التقليدي معتبر في باب النجاة إذا كان على سبيل الجزم ، ثم هو لايخلو عن نوع استدلال ، وإن لم يكن من قبيل استدلال أهل الكلام انتهى كلامه .

وقال الحافظ في الفتح في شرح حديث أنس بن مالك في عذاب القبر : وفيه ذم

التقليد في الاعتقادات لمعاقبة من قال : كنت أسمع الناس يقولون شيئاً فقلته .

وقد تكلم الحافظ أبو محمد بن حزم في الباب كلاماً حسناً لانرى بنقله ههنا بأساً أمام خطارة المسألة ، وإن كان طويلا فإنه قد أفاد وأجاد حيث قال : ذهب محمد بن جرير الطبري ، والأشعرية كلها حاشا السمناني إلى أنه لايكون مسلما إلا من استدل ، وإلا فليس مسلما ، وقال الطبري : من بلغ الاحتلام أو الإشعار من الرجال والنساء أو بلغ المحيض من النساء ولم يعرف الله تعالى عز وجل بجميع أسمائه وصفاته من طريق الاستدلال فهو كافر حلال الدم والمال . وقال : إنه إذا بلغ الغلام والجارية سبع سنين وجب تعليمهما وتدريبهما على الاستدلال على ذلك . وقالت الأشعرية : لايلزمهما الاستدلال على ذلك إلا بعد البلوغ .

وقال سائر أهل الإسلام : كل من اعتقد بقلبه اعتقاداً لايشك فيه ، وقال بلسانه : « لا إله إلا الله وإن محمداً رسول الله » ، وإن كل ما جاء به حق ، وبرئ من كل دين سوى دين محمد ﷺ فإنه مسلم مؤمن ليس عليه غير ذلك .

فاحتجت الطائفة الأولى بأن قالت : قد اتفق الجميع على أن التقليد مذموم ، وما لم يكن يعرف باستدلال فإنما هو تقليد لا واسطة بينهما وذكروا قول الله عز وجل : « إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون » . وقال تعالى : « قل أو لو جئتكم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم . » وقال تعالى : « أو لو كان آباءهم لايعقلون شيئا ولايهتدون » . وقال تعالى : « وقالوا ربنا إنا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا » .

وقالوا : فذم الله تعالى اتباع الآباء والرؤساء . قالوا : وبيقين ندري أنه لايعلم أحد أي الأمرين أهدى ، ولا هل يعلم الآباء شيئا أو لايعلمون إلا بالدليل . وقالوا : كل ما لم يكن يصح بدليل فهو دعوى ، ولا فرق بين الصادق والكاذب بنفس قولهما لكن بالدليل قال الله عز وجل : « قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين » .

قالوا : فمن لا برهان له فليس بصادق في قوله . وقالوا : ما لم يكن علما فهو شك وظن ، والعلم هو اعتقاد الشيء على ما هو به عن ضرورة أو استدلال . قالوا : والديانات لايعرف صحة الصحيح منها من بطلان الباطل منها بالحواس أصلاً ، فصح أنه لايعلم ذلك إلا من طريق الاستدلال ، فإذا لم يكن الاستدلال فليس المرء عالماً بما لم يستدل عليه ، وإذا لم يكن عالما فهو شاك ضال . وذكروا قول رسول الله ﷺ في مسألة الملك في القبر : ما تقول في هذا الرجل ؟ فأما المؤمن أو الموقن فإنه يقول : هو محمد رسول الله ﷺ : قال : وأما المنافق أو المرتاب فإنه يقول : لاأدري سمعت الناس يقولون شيئاً فقلته . قالوا : وقد ذكر الله عز وجل الاستدلال على الربوبية والنبوة في غير موضع من كتابه ، وأمر به ، وأوجب العلم به ، والعلم لايكون إلا عن دليل كما قلنا .

هذا كل ما موهوا به قد تقصيناه لهم غاية التقصي ، وكل هذا لا حجة لهم في شيء منه على ما نبين بحول الله وقوته إن شاء الله تعالى لا إله إلا هو بعد أن نقول قولاً تصححه المشاهدة : إن جمهور هذه الفرقة أبعد من كل من ينتمي إلى البحث ، والاستدلال عن المعرفة بصحة الدلائل ، فأعجبوا بهذا وشهدوا على أنفسهم أنهم كانوا كافرين .

أما قولهم : قد أجمع الجميع على أن التقليد مذموم ، وأن ما لايعرف باستدلال فإنما هو أخذ تقليد إذ لا واسطة بينهما . فإنهم شغبوا في هذا الإمكان ، ولبوا فتركوا التقسيم الصحيح ، ونعم إن التقليد لايحل البتة ، وإنما التقليد أخذ المرء قول من دون رسول الله ﷺ ممن لم يأمرنا الله عز وجل باتباعه قط ، ولا بأخذ قوله ، بل حرم علينا ذلك ونهانا عنه ، وأما أخذ المرء قول رسول الله ﷺ الذي افترض علينا طاعته وألزمنا اتباعه وتصديقه ، وحذرنا عن مخالفة أمره ، وتوعدنا على ذلك أشد الوعيد فليس تقليداً ، بل إيمان وتصديق واتباع للحق وطاعة لله عز

وجل وأداء للمفترض ، فموه هؤلاء القوم بأن أطلقوا على الحق الذي هو اتباع الحق اسم التقليد الذي هو باطل .

وبرهان ما ذكرنا أن امرأ لو اتبع أحداً دون رسول الله ﷺ في قول قاله لأن فلاناً قاله فقط ، واعتقد أنه لو لم يقل ذلك الفلان ذلك القول لم يقل به هو أيضا فإن فاعل هذا القول مقلد مخطئ عاص لله تعالى ولرسوله ظالم آثم سواء كان قد وافق قوله ذلك الحق الذي قاله الله ورسوله أو خالفه . وإنما فسق لأنه اتبع من لم يؤمر باتباعه ، وفعل غير ما أمره الله عز وجل أن يفعله ، ولو أن امرأ اتبع قول الله عز وجل ، وقول رسول الله ﷺ لكان مطيعا محسنا مأجوراً غير مقلد سواء وافق الحق أو وهم فأخطأ .

وإنما ذكرنا هذا لنبين أن الذي أمرنا به وافترض علينا هو اتباع ما جاء به رسول الله ﷺ فقط ، وأن الذي حرم علينا هو اتباع من دونه أو اختراع قول لم يأذن به الله تعالى فقط . وقد صح أن التقليد باطل لايحل فمن الباطل الممتنع أن يكون الحق باطلاً معا ، والمحسن مسيئاً من وجه واحد معا فإذ ذلك كذلك فمتبع من اتبع من أمر الله تعالى باتباعه ليس مقلداً ولا فعله تقليداً ، وإنما المقلد من اتبع من لم يأمره الله تعالى باتباعه ، فسقط تمويههم بذم التقليد ، وصح أنهم وضعوه في غير موضعه ، وأوقعوا اسم التقليد على ما ليس تقليداً ، وبالله تعالى التوفيق .

وأما احتجاجهم بذم الله تعالى اتباع الآباء والكبراء فهو مما قلنا آنفا سواء بسواء لأن اتباع الآباء والكبراء وكل من دون رسول الله ﷺ فهو من التقليد المحرم المذموم فاعله فقد قال الله تعالى : «اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولاتتبعوا من دونه أولياء» فهذا نص ما قلنا ولله الحمد .

وأما احتجاجهم أنه لايعرف أي الأمرين أهدى ، ولا هل يعلم الآباء شيئا أم لا؟ إلا بدليل ، وأن كل ما لم يصح به دليل فهو دعوى ، ولا فرق بين الصادق

والكاذب بنفس قولهما وذكرهم قول الله تعالى : « قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين » . فإن هذا ينقسم قسمين ، فمن كان من الناس تنازعه نفسه إلى البرهان ولاتستقر نفسه إلى تصديق ما جاء به رسول الله ﷺ حتى يسمع الدلائل فهذا فرض عليه طلب الدلائل لأنه إن مات شاكاً أو جاحداً قبل أن يسمع من البرهان ما يثلج صدره فقد مات كافراً ، وهو مخلد في النار ، وهو بمنزلة من لم يؤمن ممن شاهد رسول الله ﷺ حتى رأى المعجزات ، فهذا أيضا لو مات مات كافراً بلا خلاف من أحد من أهل الإسلام ، وإنما أوجبنا ذلك على من هذه صفته طلب البرهان لأن فرضاً عليه طلب ما فيه نجاته من الكفر قال الله تعالى : « قوا أنفسكم و أهليكم نارا وقودها الناس والحجارة » . فقد افترض الله تعالى على كل أحد أن يقي نفسه النار فهؤلاء قسم ، وهم الأقل من الناس .

والقسم الثانى من استقرت نفسه إلى تصديق ما جاء به رسول الله ﷺ وسكن قلبه إلى الإيمان ، ولم تنازعه نفسه إلى طلب دليل توفيقاً من الله عز وجل له وتيسيراً لما خلق له من الخير والحسنى ، فهؤلاء لايحتاجون إلى برهان ولا إلى تكليف استدلال ، وهؤلاء هم جمهور الناس من العامة والنساء والصناع ، والأكرة ، والعباد ، وأصحاب الحديث الذين يذمون الكلام والجدل والمراء في الدين الذين قال الله فيهم : «ولكن اللّه حبب إليكم الإيمان وزينه في قلوبكم وكره إليكم الكفر والفسوق والعصيان أولئك هم الراشدون. فضلا من الله ونعمة والله عليم حكيم» . وقال تعالى : «فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كأنما يصعد في السماء» .

قد سمى الله عز وجل راشدين القوم الذين زين الإيمان في قلوبهم ، وحببه إليهم وكره إليهم الكفر ، والمعاصي فضلا منه ونعمة ، وهذا هو خلق الله تعالى للإيمان في قلوبهم ابتداء ، وعلى ألسنتهم ، ولم يذكر الله تعالى في ذلك استدلالا

أصلا وبالله تعالى التوفيق .

وليس هؤلاء مقلدين لآباءهم ورؤساءهم لو كفروا لما كفروا هم ، بل كانوا يستحلون قتل آباءهم ورؤساءهم ، والبراءة منهم ، ويحسون من النفار العظيم عن كل من سمعوا منه ما يخالف الشريعة ، ويرون أن حرقهم بالنار أخف عليهم من مخالفة الإسلام ، وهذا أمر قد عرفناه من أنفسنا حسا ، وشاهدناه في ذواتنا يقينا فلقد بقينا سنين كثيرة ، ولانعرف الاستدلال ولا وجوهه ونحن - ولله الحمد - في غاية اليقين بدين الإسلام وكل ما جاء به محمد ﷺ نجد أنفسنا في غاية السكون إليه، وفي غاية النفار عن كل ما يعترض فيه بشك ، ولقد كانت تخطر في قلوبنا خطرات سوء في خلال ذلك ينبذها الشيطان ، فنكاد لشدة نفارنا عنها أن نسمع خفقان قلوبنا استبشاعا لها كما أخبر رسول الله ﷺ إذ سئل عن ذلك ، فقالوا له : إن أحدنا ليحدث نفسه بالشيء ما أنه يقدم فتضرب عنقه أحب إليه من أن يتكلم به. فأخبر رسول الله ﷺ بأن ذلك محض الإيمان ، وأخبر أنه من وسوسة الشيطان وأمر ﷺ في ذلك بما أمر به من التعوذ والقراءة والتفل عن اليسار .

ثم تعلمنا طرق الاستدلال وأحكمناها ولله تعالى الحمد فما زادنا يقينا على ما كنا ، بل عرفنا أننا كنا ميسرين للحق ، وصرنا كمن عرف وقد أيقن بأن الفيل موجود سماعاً ولم يره ، ثم رآه فلم يزد يقيناً بصحة إنيته أصلا ، لكن أرانا صحيح الاستدلال رفض بعض الآراء الفاسدة التي نشأنا عليها فقط كالقول في الدين بالقياس ، وعلمنا أنا كنا مقتدين بالخطأ في ذلك ، ولله تعالى الحمد ، وأن المخالفين لنا ليعرفون من أنفسهم ما ذكرنا إلا أنهم يلزمهم أن يشهدوا على أنفسهم بالكفر قبل استدلالهم ولابد .

فصح بما قلنا أن كل من أمحض اعتقاد الحق بقلبه وقاله بلسانه فهم مؤمنون محققون ، وليسوا مقلدين أصلا ، وإنما كانوا مقلدين لو أنهم قالوا واعتقدوا أننا إنما

نتبع في الدين آباءنا وكبراءنا فقط ، ولو أن آباءنا كبراءنا تركوا دين محمد ﷺ لتركناه ، فلو قالوا هذا واعتقدوه لكانوا مقلدين كفارا غير مؤمنين لأنهم إنما اتبعوا آباءهم وكبراءهم الذين نهوا عن اتباعهم ولم يتبعوا النبي ﷺ الذي أمروا باتباعه ، وبالله تعالى التوفيق .

وإنما كلف الله تعالى الإتيان بالبرهان إن كانوا صادقين يعني الكفار المخالفين لما جاء به محمد ﷺ هذا نص الآية ، ولم يكلف قط المسلمين الإتيان بالبراهين ، وإلا سقط اتباعهم حتى يأتوا بالبرهان ، والفرق بين الأمرين واضح وهو أن كل من خالف النبي ﷺ فلا برهان له أصلا ، فكلف المجيء بالبرهان تبكيتا وتعجيزا إن كانوا صادقين وليسوا صادقين بلا برهان لهم ، وأما من اتبع ما جاء به رسول الله ﷺ فقد اتبع الحق الذي قامت البراهين بصحته ، ودان بالصدق الذي قامت الحجة البالغة بوجوبه ، فسواء علم هو بذلك البرهان أو لم يعلم حسبه أنه على الحق الذي صح بالبرهان ، ولا برهان على ما سواه فهو محق ، والحمد لله رب العالمين .

وأما قولهم : ما لم يكن علما فهو شك وظن ، والعلم هو اعتقاد الشيء على ما هو به عن ضرورة أو استدلال . قالوا : والديانات لاتعرف صحتها إلا بالاستدلال ، فإن لم يستدل المرء فليس عالما ، وإذا لم يكن عالما فهو جاهل شاك أو ظان ، وإذا كان لايعلم الدين فهو كافر . فهذا ليس كما قالوا لأنهم قضوا قضية باطلة فاسدة بنوا عليها هذا الاستدلال ، وهي إقحامهم في حد العلم قولهم : عن ضرورة أو استدلال . فهذه زيادة فاسدة لانوافقهم عليها ، ولا جاء بصحتها قرآن ولا سنة ولا إجماع ولا لغة ولا طبيعة ولا قول صاحب ، وحد العلم على الحقيقة أنه اعتقاد الشيء على ما هو به فقط وكل من اعتقد شيئا على ما هو به ولم يتخالجه شك فهو عالم به سواء كان عن ضرورة حس أو عن بديهة عقل أو عن برهان استدلال أو عن تيسير الله عز وجل له ، وخلقه لذلك المعتقد في قلبه ، ولا مزيد ولايجوز البتة

أن يكون محقق في اعتقاد شيء كما هو ذلك الشيء وهو غير عالم به ، وهذا تناقض وفساد وتعارض وبالله تعالى التوفيق .

وأما قولهم في حديث رسول الله ﷺ في مساءلة الملك فلا حجة لهم فيه ، بل هو حجة عليهم كما هو لمجرده لأن رسول الله ﷺ إنما قال فيه : فأما المؤمن أو الموقن فيقول : هو رسول الله . ولم يقل عليه الصلاة والسلام : فأما المستدل . فحسبنا فوز المؤمن الموقن كيف كان إيمانه ويقينه ، وقال عليه الصلاة والسلام : وأما المنافق أو المرتاب . ولم يقل : غير المستدل . فيقول : سمعت الناس يقولون شيئا فقلته . فنعم هذا قولنا لأن المنافق والمرتاب ليسا موقنين ولا مؤمنين ، وهذا صفة مقلد للناس لا محقق ، فظهر أن هذا الخبر حجة عليهم كافية وبالله تعالى التوفيق .

وأما قولهم : إن الله عز وجل قد ذكر الاستدلال في غير موضع من كتابه وأمر به وأوجب العلم به ، والعلم لايكون إلا عن استدلال . فهذه أيضا زيادة اقحموها ، وهي قولهم : وأمر به . فهذا لايجدونه أبدا ولكن الله تعالى ذكر الاستدلال ، وحض عليه ونحن لاننكر الاستدلال ، بل هو فعل حسن مندوب إليه محضوض عليه كل من أطاقه لأنه تزود من الخير ، وهو فرض على كل من لم تسكن نفسه إلى التصديق نعوذ بالله عز وجل من البلاء ، وإنما ننكر كونه فرضا على كل أحد لايصح إسلام أحد دونه هذا هو الباطل المحض . وأما قولهم : إن الله تعالى أوجب العلم به. فنعم . وأما قولهم : والعلم لايكون إلا عن استدلال . فهذا هي الدعوى الكاذبة التي أبطلناها آنفا ، وأول بطلانها أنها دعوى بلا برهان ، وبالله تعالى العزيز الحكيم نتأيد . هذا كل ما شنعوا به قد تقصيناه والحمد لله رب العالمين ، فسقط قولهم إذ تعرى من البرهان ، وكان دعوى منهم مفتراة لم يأت بها نص قط ولا إجماع وبالله التوفيق .

ونحن الآن ذاكرون بعون الله وتوفيقه وتأييده البراهين على بطلان قولهم ، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم يقال لمن قال : لايكون مسلما إلا من استدل . أخبرنا متى يجب عليه فرض الاستدلال أقبل البلوغ أم بعده ؟ ولابد من أحد الأمرين فأما الطبري فإنه أجاب بأن ذلك واجب قبل البلوغ ، وهذا خطأ لأن من لم يبلغ ليس مكلفا ولا مخاطبا ، وقد قال رسول الله ﷺ : رفع القلم عن ثلاثة . فذكر الصغير حتى يحتلم . فبطل جواب الطبري رحمه الله تعالى .

وأما الأشعرية فإنهم أتوا بما يملأ الفم ، وتقشعر منها جلود أهل الإسلام وتصدأ منها المسامع ، ويقطع ما بين قائلها وما بين الله عز وجل ، وهي أنهم قالوا : لايلزم طلب الأدلة إلا بعد البلوغ ، ولم يقنعوا بهذه الجملة حتى كفونا المؤنة ، وصرحوا بما كنا نريد أن نلزمهم فقالوا غير مساترين : لايصح إسلام أحد حتى يكون بعد بلوغه شاكا غير مصدق . وما سمعنا قط في الكفر والانسلاخ من الإسلام أشنع من قول هؤلاء القوم إنه لايكون أحد مسلما حتى يشك في الله عز وجل وفي صحة النبوة ، وفي هل رسول الله ﷺ صادق أم كاذب ؟ ولا سمع قط سامع في الهوس والمناقضة والاستخفاف بالحقائق بأقبح من قول هؤلاء : إنه لايصح الإيمان إلا بالكفر ، ولايصح التصديق إلا بالجحد ، ولايوصل إلى رضاء الله تعالى إلا بالشك فيه ، وإن من اعتقد موقنا بقلبه ولسانه أن الله تعالى ربه لا إله إلا هو وأن محمدا رسول الله ﷺ ، وأن دين الإسلام دين الله الذي لا دين غيره فإنه كافر مشرك . اللّهم إنا نعوذ بك من الخذلان فوالله لولا خذلان الله تعالى الذي هو غالب على أمره ما انطلق لسان ذي مسكة بهذه العظيمة ، وهذا يكفي من تكلف النقض لهذه المقالة الملعونة ، ومن بلغ هذا المبلغ حسن السكوت عنه ، ونعوذ بالله من الضلال .

ثم نقول لهم : أخبرونا عن هذا الذي أوجبتم عليه الشك في فرض أو الشك في صحة النبوة والرسالة كم تكون هذه المدة التي أوجبتم عليه فيها البقاء شاكا

مستدلا طالبا للدلائل ؟ وكيف إن لم يجد في قريته أو مدينته ولا في إقليمه محسنا للدلائل ، فرحل طالبا للدلائل فاعترضه أهوال ومخاوف وتعذر من بحر أو مرض فاتصل له ذلك ساعات وأياما وجمعا وشهورا وسنين ما قولكم في ذلك ؟

فإن حدوا في المدة يوما أو يومين أو ثلاثة أو أكثر من ذلك كانوا متحكمين بلا دليل وقائلين بلا هدى من الله تعالى ، ولم يعجز أحد أن يقول : في تحديد تلك المدة بزيادة أو نقصان ومن بلغ ههنا فقد ظهر فساد قوله . وإن قالوا : لايحد في ذلك حدا . قلنا لهم : فإن امتد كذلك حتى فني عمره ، ومات في مدة استدلاله التي حددتم له وهو شاك في الله تعالى وفي النبوة أيموت مؤمنا ويجب له الجنة أم يموت كافرا وتجب له النار ؟ فإن قالوا : يموت مؤمنا تجب له الجنة . أتوا بأعظم الطوام وجعلوا الشكاك في الله الذين هم عندهم شكاك مؤمنين من أهل الجنة ، وهذا كفر محض وتناقض لا خفاء به وكانوا مع ذلك قد سمحوا في أن يبقى المرء دهره كله شاكا في الله عز وجل وفي النبوة والرسالة فإن قالوا : بل يموت كافرا تجب له النار . قلنا لهم : لقد أمرتموه بما فيه هلاكه وأوجبتم عليه ما فيه دماره وما يفعل الشيطان إلا هذا في أمره بما يؤدي إلى الخلود في النار . وإن قالوا : بل هو في حكم أهل الفترة . قلنا لهم : هذا باطل لأن أهل الفترة لم تأتهم النذارة ، ولا بلغهم خبر النبوة والنص إنما جاء في أهل الفترة ، ومن زاد في الخبر ما ليس فيه فقد كذب على الله عز وجل .

ثم نقول لهم وبالله تعالى التوفيق : ما حد الاستدلال الموجب لاسم الإيمان عندكم ؟ وقد يسمع دليلا عليه اعتراض أيجزيه ذلك الدليل أم لا ؟ فإن قالوا : يجزيه . قلنا لهم : ومن أين وجب أن يجزيه وهو دليل معترض فيه ، وليس هذه الصفة من الدلائل المخرجة عن الجهل إلى العلم بل هي مؤدية إلى الجهل الذي كان عليه قبل الاستدلال . فإن قالوا : بل لايجزيه إلا حتى يوقن أنه قد وقع على دليل

لايمكن الاعتراض فيه . تكلفوا ما ليس في وسع أكثرهم وما لايبلغه إلا قليل من الناس في طويل من الدهر وكثير من البحث ولقد درى الله تعالى أنهم أصفار من العلم بذلك يعني أهل هذه المقالة الملعونة الخبيثة .

ومن البرهان الموضح لبطلان هذه المقالة الخبيثة أنه لايشك أحد ممن يدرى شيئا من السير من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس والمنانية والدهرية في أن رسول الله ﷺ مذ بعث لم يزل يدعو الناس الجماء الغفير إلى الإيمان بالله تعالى وبما أتى به ، ويقاتل من أهل الأرض من يقاتله ممن عند ، ويستحل سفك دماءهم ، وسبي نساءهم وأولادهم ، وأخذ أموالهم متقرباً إلى الله تعالى بذلك وأخذ الجزية وإصغاره ، ويقبل ممن آمن به ويحرم ماله ودمه وأهله وولده ، ويحكم له بحكم الإسلام ، وفيهم المرأة البدوية ، والراعي والراعية ، والغلام الصحراوي والوحشي والزنجي والمسبى والزنجية المجلوبة والرومي والرومية والأغثر الجاهل والضعيف في فهمه ، فما منهم أحد ولا من غيرهم قال عليه السلام له : إنى لا أقبل إسلامك ولايصح لك دين إلا حتى تستدل على صحة ما أدعوك إليه . لسنا نقول : إنه لم يبلغنا أنه عليه السلام قال ذلك لأحد ، بل نقطع نحن وجميع أهل الأرض قطعاً كقطعنا على ما شاهدناه أنه عليه السلام لم يقل قط هذا لأحد ، ولا رد إسلام أحد حتى يستدل .

ثم جرى على هذه الطريقة جميع الصحابة رضي الله عنهم أولهم عن آخرهم ولايختلف أحد في هذا الأمر ، ثم جميع أهل الأرض إلى يومنا هذا ، ومن المحال الممتنع عند أهل الإسلام أن يكون عليه السلام يغفل أن يبين للناس ما لايصح لأحد الإسلام إلا به ، ثم يتفق على إغفال ذلك أو تعمد عدم ذكره جميع أهل الإسلام ، وتبينه لهم هؤلاء الأشقياء ، ومن ظن أنه وقع من الدين على ما لم يقع عليه رسول الله ﷺ فهو كافر بلا خلاف ، فصح أن هذه المقالة خلاف الإجماع ، وخلاف لله

تعالى ، ولرسوله ﷺ ، وجميع أهل الإسلام قاطبة ، فإن قالوا : فما كانت حاجة الناس إلى الآيات المعجزات ، وإلى احتجاج الله عز وجل عليهم بالقرآن وإعجازه به وبدعاء اليهود إلى تمني الموت ، ودعاء النصارى إلى المباهلة وشق القمر . قلنا وبالله تعالى التوفيق : إن الناس قسمان قسم لم تسكن قلوبهم إلى الإسلام ، ولا دخلها التصديق فطلبوا منه عليه السلام البراهين فأراهم المعجزات ، فانقسموا قسمين طائفة آمنت وطائفة عندت ، وجاهرت فكفرت ، وأهل هذه الصفة اليوم هم الذين يلزمهم طلب الاستدلال فرضا ولا بد كما قلنا . وقسم آخر وفقهم الله تعالى لتصديقه عليه السلام ، وخلق عز وجل في نفوسهم الإيمان كما قال تعالى : بل الله يمن عليكم أن هداكم للإيمان إن كنتم صادقين . فهؤلاء آمنوا به عليه السلام بلاتكليف .

ويلزم أهل هذه المقالة أن جميع أهل الأرض كفار إلا الأقل ، وقد قال بعضهم : إنهم مستدلون . وهذه مجاهرة هو يدري أنه فيها كاذب ، وكل من سمعه يدري أنه فيها كاذب لأن أكثر العامة من حاضرة وبادية لايدري ما معنى الاستدلال ؟ فكيف أن يستعمله ؟ ويلزم من قال بهذه المقالة أن لايأكل من اللحم إلا ما ذبحه هو ، أو من يدري أنه مستدل ، وهو لا يطأ إلا زوجة يدري أنها مستدلة ، ويلزم أن يشهد على نفسه بالكفر ضرورة قبل استدلاله ، ومدة استدلاله ، وأن يفارق امرأته التى تزوجها في تلك المدة ، وأن لايرث أخاه ولا أباه ولا أمه إلا أن يكونوا مستدلين ، وأن يعمل عمل الخوارج الذين يقتلون غيلة ، وعمل المغيرية المنصورة في ذبح كل من أمكنهم وقتله ، وأن يستحلوا أموال أهل الأرض ، بل لايحل لهم الكف عن شيء من هذا كله لأن جهاد الكفار فرض ، وهذا كله إن التزموا طرد أصولهم ، وكفروا أنفسهم ، وإن لم يقولوا بذلك تناقضوا ، فصح أن كل من اعتقد الإسلام بقلبه ، ونطق به لسانه فهو مؤمن عند الله عز وجل ، ومن أهل الجنة سواء كان ذلك

عن قبول ، أو نشأة ، إو عن استدلال ، وبالله تعالى التوفيق .

وأيضاً فنقول لهم : هل استدل من مخالفيكم في أقوالكم التي تدينون بها أحد، أم لم يستدل أحد غيركم قط ؟ فلابد من إقرارهم بأن مخالفيهم أيضاً قد استدلوا ، وهم عندكم مخطئون كمن لم يستدل ، وأنتم عندهم أيضاً مخطئون . فإن قالوا : إن الأدلة آمنتنا من أن نكون مخطئين . قلنا لهم : وهذا نفسه هو قول خصومكم فإنهم يدعون أن أدلتهم على صواب قولهم ، وخطأ قولكم ، ولا فرق مازالوا على هذه الدعوى مذ كانوا إلى يومنا هذا ، فما نراكم حصلتم من استدلالكم إلا على ما حصل عليه من لم يستدل سواء بسواء ، ولا فرق .

فإن قالوا لنا : فعلى قولكم يبطل الاستدلال جملة، ويبطل الدليل كافة . قلنا : معاذ الله من هذا لكن أريناك أنه قد استدل من يخطئ ، وقد يستدل من يصيب بتوفيق الله تعالى فقط ، وقد لايستدل من يخطئ ، وقد لايستدل من يصيب بتوفيق الله تعالى وكل ميسر لما خلق له ، والبرهان والدلائل الصحاح غير المموهة ، فمن وافق الحق الذي قامت عند غيره البراهين الصحاح بصحته فهو مصيب محق مؤمن استدل أو لم يستدل ومن يسر للباطل الذي قام البرهان عند غيره ببطلانه فهو مبطل مخطئ أو كافر سواء استدل أو لم يستدل ، وهذا هو الذي قام البرهان بصحته ، والحمد لله رب العالمين وبالله التوفيق . انتهى من كلامه في الفصل ما أردنا نقله ههنا .

وحاصله أن الإيمان لايتوقف على الاستدلال ، ولايجري فيه التقليد أصلا ، فإن من صدق الرسول ﷺ في جميع ما جاء به من عند الله تعالى ، ونطق بالشهادتين وعمل بمقتضاهما لايسمى مقلداً وإن فعل هذا كله بدعوة مؤمن له إليه محسناً ظنه به ، والمؤمن يكون مستدلاً وغيره ، نعم يكون غير مقلد أبدا ما دام مؤمناً . ومن ههنا تبين أن بحثهم في إيمان المقلد هل هو معتبر أم لا؟ خلاف بلا ثمر .

قال صاحب العمدة : والتقييد بالجازم لإخراج التصديق الظني فإنه غير كاف في حصول الإيمان ، والتقييد بالإطلاق لدفع وهم خروج اعتقاد المقلد فإن إيمانه صحيح عند الأكثرين ، وهو الصحيح . وقال : فإن قلت : ماحقيقة المعرفة بالقلب على قول أبي حنيفة - رضي الله عنه - قلت : فسروها بشيئين الأول بالاعتقاد الجازم سواء كان اعتقاداً تقليدياً أو كان علماً صادراً عن الدليل ، وهو الأكثر والأصح ولهذا حكموا بصحة إيمان المقلد . الثاني بالعلم الصادر عن الدليل وهو الأقل ، فلذلك زعموا أن إيمان المقلد غير صحيح . انتهى كلام صاحب العمدة .

ولم يكن صاحب العمدة يعلم أن المراد بالمعرفة في قول أبي حنيفة - رحمه الله - عند البعض المعرفة المصطلحة عند الصوفية ، وإلا كان له أن يقول : فسروها بثلاثة أشياء . مكان قوله : فسروها بشيئين .

هذا ولايذهب عليك أن تنظر ما نقل صاحب الفيض عن جمع الجوامع من أنه لو حصل لرجل ظن ، ولم يكن عنده اعتقاد جازم فهو أيضاً كاف لإيمانه الخ في جنب ما قاله صاحب العمدة من أن التقييد بالجازم لإخراج التصديق الظني فإنه غير كاف في حصول الإيمان .

وقد قال الله تعالى : « وإذا قيل إن وعد الله حق ، والساعة لا ريب فيها قلتم ما ندري ما الساعة ؟ إن نظن إلا ظناً وما نحن بمستيقنين » . قال شيخنا - حفظه الله تعالى - : إن في الاستدلال بالآية نظرا لأن الظن الغالب قد يطلق عليه اليقين ومقابل الظن الغالب الذي هو اليقين في الإطلاق هو الظن الذي يكون وهماً . وفيه تأمل ما .

قال البخاري : وهو - أي الإيمان - قول وفعل

١٥٩- قال صاحب الفيض : وفي عامة نسخ البخاري : قول وفعل . ولاأعلم وجهه ، ولفظ السلف : الإيمان اسم للاعتقاد والقول والعمل . فلاأدري ما وجه تغييره عنوان السلف ، ووضع الفعل بدل العمل ، مع أن الأظهر هو العمل . ولما أراد البخاري من القول ما يوافق الباطن اندرج الاعتقاد تحته ، ولذا حذفه من مقولتهم فالإيمان عند السلف عبارة عن ثلاثة أشياء اعتقاد وقول وعمل اهـ (ج ١ ص ٥٣) .

أقول : وجه تغيير عنوان السلف أن الإيمان شامل للترك الذي هو كف النفس ، ولايطلق عليه لفظ العمل ، ويطلق عليه الفعل . ووجه آخر وهو أنه يريد أن الاعتقاد متفق عليه بين المرجئة والسلف ، فأخذ في العنوان ما تركوه ، ولئلا يجري في التعبير شروح أخر غير الشرح المشهور . ثم المراد من القول قول اللسان وقول القلب .

يقول : إنا قد ذكرنا الفرق بين القول والفعل والعمل ، فتذكره . وقال الحافظ في الفتح : وأما العمل فالمراد به ما هو أعم من عمل القلب والجوارح ليدخل الاعتقادات والعبادات ، ومراد من أدخل ذلك في تعريف الإيمان ومن نفاه إنما هو بالنظر إلى ما عند الله تعالى ، فالسلف قالوا : هو اعتقاد بالقلب ونطق باللسان وعمل بالأركان اهـ .

وقال العيني في شرح البخاري : ص وهو قول وفعل يزيد وينقص . ش أي الإيمان قول باللسان وفعل بالجوارح ، فإن قلت : الإيمان عنده قول وفعل واعتقاد فكيف ذكر القول والفعل ، ولم يذكر الاعتقاد الذي هو الأصل ؟ قلت : لا نزاع في أن الاعتقاد لابد منه ، والكلام في القول والفعل هل هما منه أم لا ؟ فلأجل ذلك ذكر ما هو المتنازع .

وأجيب أيضاً بأن الفعل أعم من فعل الجوارح ، فيتناول فعل القلب . وفيه نظر من وجهين أحدهما هو أن يقال : لا حاجة إلى ذكر القول أيضاً لأنه فعل اللسان . والآخر أن الاعتقاد من مقولة الانفعال أو الفعل . وفيه تأمل اهـ .

والحاصل أن صاحب الفيض قد أدرج الاعتقاد في القول حيث قال : ولما أراد البخاري من القول ما يوافق الباطن اندرج الاعتقاد تحته ، ولذا حذفه من مقولتهم . والحافظ قد أدخله في العمل أو الفعل ، والعيني ذهب إلى أن البخاري لم يذكر الاعتقاد أصلاً ، وأسقطه رأساً ، ولايتناوله كلامه صراحة ولا ضمناً وإنما فعل هذا لكون الاعتقاد مأخوذاً في الإيمان بالاتفاق فيما بينهم . ولعل شيخنا - حفظه الله تعالى - أشار بقوله : ثم المراد من القول قول اللسان وقول القلب . إلى إمكان اندراجه في القول .

وقد قال صاحب الفيض فيما قبل حين ما تكلم على ما نقل عن إمام الحرمين ، والأشعري من أن الإيمان كلام نفسي : فالإيمان على هذا التقدير ليس علماً من العلوم بل قول من أقوال القلب ، فقول القلب تصديق وإيمان عندهم ، وقول اللسان إقرار ويمكن أن يحمل عليه قول من قال : إن الإيمان قول وعمل . ولست أريد أنه مراد البخاري - رحمه الله تعالى - أو المحدثين ، بل أريد أن له وجهاً أيضاً اهـ لكنه مشرب آخر .

وما وجه العيني إلى ما أجيب به عن عدم ذكر الاعتقاد من أن الفعل أعم الخ من التعقب فهو لايخلو عن التثقب ، فإن القول وإن كان فعل اللسان حقيقة أو مجازاً لاينتقل الذهن إليه عند إطلاق الفعل والعمل عرفاً . وإن الاعتقاد - وإن لم يكن من مقولة الفعل عند جمهور أهل المعقول ، بل هو عندهم إما من مقولة الكيف أو الانفعال ، أو الإضافة ، والقول الأول هو المنصور عند الجمهور - من مقولة الفعل عند أرباب اللغة والعربية ألاترى أنهم قد جعلوا العلم والزعم ، والخيال والوجدان

والظن ونحوها من أفعال القلوب، وكلام المجيب حسب محاورات اللغة والعربية، لا طبق مصطلحات المعقوليين .

ثم إن صاحب الفيض لم يأت على أن البخاري أراد بالقول ما يوافق الباطن بدليل حتى يقال باندراج الاعتقاد فيه . على أنه يمكن أن يقال : إن البخاري لما أراد بالعمل أو الفعل ما يوافق الباطن واللسان اندرجا - أي القول والاعتقاد - فيه ، أو بالقول ما يوافق العمل والباطن اندرجا - أي العمل والاعتقاد - فيه ، فتخصيص الاعتقاد باندراجه في القول ، وعدم ذكر اندراج القول في العمل وبالعكس كما ترى . مع أن اندراج شيء في شيء لايستدعي عدم ذكر المندرج اسم الفاعل .

ثم الأنسب : ووضع الفعل مكان العمل أو مقامه أو موضعه إلا أن يقال : إن المراد بوضع ذكر . على أن قول السلف قد ورد باللفظين كليهما فلا وضع أصلا .

وقال الشيخ - حفظه الله تعالى - في زبدة البيان : تعبير السلف : الإيمان قول وعمل . والقول يشمل قول القلب ، وقول اللسان ، والعمل يشمل عمل القلب والجوارح وقال البخاري : قول وفعل . كذا في أكثر النسخ ، وفي رواية الكشميهني : قول وعمل . وهو اللفظ الوارد عن السلف . إنما بدل البخاري العمل بالفعل ليشمل الترك ، والمراد بالترك كف النفس اهـ .

١٦٠- **قال** : والرابع مذهب أهل السنة والجماعة وهم بين بين ، فقالوا : إن الأعمال أيضاً لابد منها ، لكن تاركها مفسق لا مكفر ، فلم يشددوا كالخوارج والمعتزلة ولم يهونوا أمرها كالمرجئة - إلى قوله : رمي الحنفية بالإرجاء ، وهذا كما ترى جور علينا فالله المستعان اهـ (ج ١ ص ٥٤) .

أقول : والحافظ ابن تيمية - رحمه الله تعالى - نبه على أن الإيمان المطلق من غير قيد يشمل فعل جميع الواجبات ، وترك جميع الكبائر ، فلا يطلق على مرتكب الكبيرة مؤمن على الإطلاق .

يقول أولاً : إن ظاهر كلام صاحب الفيض : فقالوا أي أهل السنة والجماعة ومنهم الإمام أبو حنيفة رحمه الله تعالى : إن الأعمال لابد منها . مشعر بأن الإمام أبا حنيفة - رحمه الله تعالى - قائل بأن الأعمال لابد منها لحصول الإيمان لأن البحث والنزاع في تعلق الأعمال بالإيمان هل يحصل الإيمان بدون الأعمال أولا ؟ لا في كونها واجبة في أنفسها ، ومعلوم أنها عنده ليست بجزء له ولا شرط ولا علة ولا معلولة ، ولا سبب ما ، ولا لازمة ، فكيف تكون لابد منها لحصوله عنده ؟

نعم الأعمال لا بد منها عنده في أنفسها مع قطع النظر عن كونها لابد منها لحصول الإيمان ، ولكن لا كلام ولا نزاع هنا في لابديتها في أنفسها فإن المرجئة أيضاً قائلون بوجوب العبادات وغيرها من فرائض الإسلام وواجباته ، وبأن المؤمن مكلف بها ، وما نقل عن بعضهم من أنه لايضر مع الإيمان معصية - لو سلم ثبوته عنهم - لاينافي ذلك .

وقد ظهر مما ذكرنا دفع ما قيل : ومراده بقوله : إن الأعمال أيضاً لابد منها . أن الأعمال واجبة لايجوز تركها ، وليس مراده أن الأعمال لابد منها لحصول الإيمان وقد قال بعد بأسطر : وجعلها - أي وجعل الإمام أبو حنيفة رحمه الله تعالى الأعمال - أسباباً سارية في نماء الإيمان . وهو بظاهره منبئ بأن الأعمال عند الإمام ليست أسبابا لحصول الإيمان حيث قال : وجعلها أسبابا سارية في نماء الإيمان . ولم يقل : وجعلها أسباباً لحصول الإيمان . وإذا لم تكن أسباباً لحصوله عنده لم تكن أجزاء للإيمان ، ولا شروطاً ولا عللاً ، ولا معلولة ولا لازمة له عنده إذالسببية أدنى درجات اللابدية وقد انتفت ففي قوليه تناقض . على أن الإيمان لا نماء فيه رأساً عند الإمام أبي حنيفة - رحمه الله تعالى - كما سيأتي تحقيقه إن شاء الله تعالى فكيف تكون الأعمال أسباباً سارية في نماءه عنده ؟

ثانياً : إن قوله : مع اتفاقهم - أي اتفاق المحدثين وأكثر الفقهاء والمتكلمين -

على أن فاقد التصديق كافر وفاقد العمل فاسق . فيه أن فاقد العمل فاسق ناقص الإيمان عند الأولين ، وفاسق كامل الإيمان عند الآخرين ، فقد قال المحشي فيما فهمه من بعض تقارير شيخه رحمه الله تعالى : والإمام أبوحنيفة - رحمه الله تعالى - جعل الإيمان أمراً مستقلاً برأسه مفرزاً عن الأعمال ، ولذا لو انتقص في الأعمال لم ينتقص منه إيمان ، فإن الإيمان أمر على حدة عنده . وقال فيه أيضا : وعندنا هو بمنزلة الرعية فأستحق العقاب والعقوبة ، ولم يوجب ذلك - أي الفسق - نقصاناً في أصل إيمانه اهـ فثمرة الخلاف أن الفسق موجب لنقص الإيمان عند الأولين دون الآخرين .

وهذا الاختلاف إنما هو في الفسق الذي يحصل بترك ما سوى الأركان الخمسة التي بني عليه الإسلام أو بفعل محرم من المحرمات ، وأما الأركان الخمسة فتركها كفر عند بعض الفقهاء والمحدثين ، فكون فاقد العمل فاسقا بالاتفاق ليس على الإطلاق .

ثالثاً : إذا عرفت ما ألقينا عليك من ثمرة الخلاف ، وكون تارك الأركان كافراً عند بعضهم فاعلم أن قوله : فلم يبق الخلاف إلا في التعبير . لا يصح لأن الخلاف ليس في التعبير فقط ، بل في التأثير والمآل أيضا خلاف ، فقد ذكر الغزالي في الإحياء أن الاختلاف في الإيمان المنجي عن الخلود ، وقال المحشي فيما فهمه من بعض تقارير شيخه رحمه الله تعالى : فالنزاع في الأصل ما ذكرنا أي أن الإيمان أصل واحد كما يقول إمامنا رحمه الله تعالى ، أو أمور متعددة كما يقوله المحدثون ، ثم إنه كالبيعة كما هو نظر أحمد رحمه الله ، أو لا كما هو نظر إمامنا رحمه الله ، وليس نزاعاً لفظياً كما قالوا اهـ . وما قيل : إن مراده أن الأعمال لما كانت واجبة لابد من إتيانها عند الإمام أبي حنيفة وكانت أجزاء للإيمان عندهم لكن لاينعدم بانعدامها لم يبق فرق في المآل . فساقط لما ذكرنا .

رابعاً : إن قوله : فإن السلف وإن جعلوا الأعمال أجزاء لكن لا بحيث ينعدم الكل بانعدامها ، بل يبقى الإيمان مع انتفائها . فيه أن كل الإيمان عند السلف ينتفي بانتفاء الأعمال ، وينعدم بانعدامها من حيث هو كل ، ولايبقى مع انتفاءها من تلك الحيثية . نعم الإيمان الناقص يبقى عندهم مع انتفاء الأعمال وانعدامها . وقد قدمنا أن هذا عند بعضهم فقط ، وأما بعضهم فقد ذهبوا إلى أن من ترك الصلاة أو ركناً من أركان الإسلام الخمسة فقد كفر وخرج من الإيمان .

ولك أن تقول : إن الإيمان عندهم ينعدم بانعدام الأعمال أصلا بحيث لايبقى منه مثقال حبة من خردل ، وهذا بناء على ما قاله شيخنا - حفظه الله تعالى - من أن المراد بجزئية الأعمال هو التزام الطاعة في كل ما أمر به ونهى عنه ، وقد اعترف صاحب الفيض عينه بأن من لم يلتزم الطاعة فهو كافر حيث قال : إن الجزء الذي يمتاز به الإيمان والكفر هو التزام الطاعة مع الردع والتبري عن دين سواه ، فإذا التزم الطاعة فقد خرج عن ضلالة الكفر ودخل في هدى الإسلام . وقال : فهذا الذي نبهناك عليه هو حقيقة الإيمان ، وذلك وإن لم يقرع سمعك لكنه هو الصواب إن شاء الله تعالى فإن هذا الجزء لايجامع الكفر بأنواعه أي نوع كان اهـ وقد ذكرنا بحوالة الإحياء للغزالي أن الاختلاف في الإيمان المنجي عن الخلود .

وما أورد من أنه ليس المراد بالتزام الطاعة أن لايبقى مأمور به إلا ائتمر به ولا منهي عنه إلا انتهى عنه ، بل المراد من الالتزام أن يعقد بقلبه أنه لايترك مأمورا به ، ولايرتكب منهيا عنه ، فما دام هذا العقد دام الإيمان وإن عدم العمل بسبب داعية من الدواعي الشهوانية أو الغضبانية في بعض الأوقات . فليس بوارد لأن المقصود أن المراد بانتفاء الأعمال وانعدامها هو انتفاء التزام الطاعة وانعدامه لأنه المعنى بجزئية الأعمال ، فمهما انتفت الأعمال من حيث جزئيتها انتفى التزام الطاعة وليس المقصود أن المراد بالتزام الطاعة أن لايبقى مأمور به إلا ائتمر به ، ولا منهي عنه إلا

انتهى عنه حتى يورد ما ذكر فتدبر .

ووجه بأنه أراد بقوله : إن الإيمان عندهم ينعدم بانعدام الأعمال الخ أنه ينعدم الإيمان الواجب بمعنى أنه مأمور بالإيمان بعـد ، ولم تبرأ ذمته عن أداء ما وجب عليه من الإيمان ، فتأمل .

خامساً : قال شيخنا - حفظه الله تعالى - في زبدة البيان : المرجئة على قسمين مرجئة مذمومة وهم الذين يقولون مع قولهم بعدم جزئية الأعمال : إنه لاتضر مع هذا الإيمان معصية . ومرجئة الفقهاء وهم الذين يقولون : إن المعصية تضر مع هذا الإيمان . ثم هم يقولون بالتزام الأعمال ، وهذا هو المراد من قولهم : إن الإيمان لابد فيه من الإقرار . وإلا فلو قال : أقر ولا ألتزم المتابعة لايكون عندهم مؤمناً اهـ.

فنسبة الإرجاء إلى الحنفية بالمعنى الثاني ليس بجور عليهم ولا برمي من الناسب، فقوله : رمي الحنفية بالإرجاء وهذا كما ترى جور علينا . ليس مبنيا على ما في الواقع . على أن قول الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى ما قد تقدم بيانه وبيان الفرق بينه وبين قول المرجئة ، فراجعه .

سادساً : إنك قد عرفت قبل هذا النسبة بين قول الإمام أبي حنيفة - رحمه الله تعالى - وبين قول المرجئة في حقيقة الإيمان ، وهي ترشدك إلى أن نسبة الإرجاء إليه ليست لأجل الاشتراك بوجه من الوجوه التعبيرية فقط ، فقوله : ولو كان الاشتراك الخ لم ينشأ عن دقة نظر ، وعمق فكر .

سابعاً : قوله : ان الأعمال غير داخل في الإيمان . لعله من الناسخ ، فإن المناسب غير داخلة في الإيمان فافهم ولاتغفل .

١٦١- **قال** : صرح الشهرستاني في الملل والنحل على تعدد الاصطلاح فيه - أي في الإرجاء - وقال : إن المرجئة على قسمين مرجئة أهل البدعة ، - إلى قوله : وعد الحنفية من القسم الثاني اهـ (ج ١ ص ٥٤) .

يقول : وهذا تصريح بأن الاصطلاح في الإرجاء متعدد ، واعتراف بأن الحنفية من أهل الإرجاء بالمعنى الثاني ، فتبين أن نسبة الإرجاء إلى الحنفية بالاصطلاح الثاني ليس بجور عليهم ولا رمي . هذا ولم يتعدد الاصطلاح في الاعتزال حتى ينسب إلى المحدثين باصطلاح دون اصطلاح .

ثم الحنفية لم يفردوا بنسبة الإرجاء إليهم ، بل من الشافعية وغيرهم من جحد جزئية الأعمال للإيمان والتبعض فيه فنسب إلى الإرجاء .

ثم كلام الشهرستاني هذا الذي عزاه إليه صاحب الفيض هنا مشعر بأن مرجئة أهل البدعة ، ومرجئة أهل السنة لا فرق بين مذاهبهما في حقيقة الإيمان من أنها التصديق فقط ، والأعمال ليست بداخلة فيها إلا أن الأولين أهملوا الأعمال أصلاً حتى قالوا : لاتضر مع الإيمان معصية كما لاتنفع مع الكفر طاعة . بخلاف الآخرين فإنهم وإن جعلوا الإيمان أمراً مستقلاً برأسه مفرزاً عن الأعمال ، وعلى حدة منها ونفوا جزئيتها للإيمان لم يهملوا أمرها رأساً حتى قالوا بمضرة المعصية مع الإيمان .

ولفظ الشهرستاني في الملل : الإرجاء على معنيين أحدهما التأخير قالوا : أرجه وأخاه . أي أمهله وأخره . والثاني إعطاء الرجاء أما إطلاق اسم المرجئة على الجماعة بالمعنى الأول فصحيح لأنهم كانوا يؤخرون العمل عن النية والقصد ، وأما بالمعنى الثاني فظاهر ، فإنهم كانوا يقولون : لاتضر مع الإيمان معصية كما لاينفع مع الكفر طاعة .

وقيل : الإرجاء تأخير حكم صاحب الكبيرة إلى القيامة فلايقضي عليه حكم ما في الدنيا من كونه من أهل الجنة أو من أهل النار ، فعلى هذا المرجئة والوعيدية فرقتان متقابلتان . وقيل : الإرجاء تأخير علي رضي الله عنه عن الدرجة الأولى إلى الرابعة ، فعلى هذا المرجئة والشيعة فرقتان متقابلتان .

والمرجئة أصناف أربعة مرجئة الخوارج ، ومرجئة القدرية ، ومرجئة الجبرية والمرجئة الخالصة الخ فعد من الخالصة اليونسية ، والعبيدية ، والغسانية ، والثوبانية ، والتومنية ، والصالحية ، وقال في بيان مقالات الغسانية الذين هم أصحاب غسان الكوفي ، والذين هم من المرجئة الخالصة : ومن العجب أن غسان كان يحكي عن أبي حنيفة - رحمه الله تعالى - مثل مذهبه ، ويعده من المرجئة ، ولعله كذب ، ولعمري كان يقال لأبي حنيفة وأصحابه مرجئة السنة ، وعده كثير من أصحاب المقالات من جملة المرجئة ولعل السبب فيه أنه لما كان يقول : الإيمان هو التصديق بالقلب وهو لايزيد ولاينقص . ظنوا أنه يؤخر العمل عن الإيمان ، والرجل مع تحرجه في العمل كيف يفتي بترك العمل ؟ وله سبب آخر ، وهو أنه كان يخالف القدرية والمعتزلة الذين ظهروا في الصدر الأول ، والمعتزلة كانوا يلقبون كل من خالفهم في القدر مرجئاً ، وكذلك الوعيدية من الخوارج ، فلايبعد أن اللقب إنما لزمه من فريقي المعتزلة والخوارج انتهى كلام الشهرستاني .

وأنت خبير بأن ألفاظ : ولعله كذب ، ولعل السبب الخ وفلايبعد الخ تدل على أن الشهرستاني ليس على علم بهذه الدعاوي ، والإرجاء لايتوقف على الإفتاء بترك العمل ألاترى أن المرجئة أيضاً لايفتون بترك العمل ، والقول بأن الإيمان لايضر معه معصية ليس عين الإفتاء بترك العمل ، ولامستلزماً له والإمام أبو حنيفة - رحمه الله تعالى - أيضا يقول بأن الإيمان لاتضره معصية فإنها عنده لاتستأصل الإيمان ولاتنقصه كما هو صريح في عبارات القوم وقد نقلنا بعضها فيما تقدم .

ثم قول الشهرستاني : لما كان يقول : الإيمان هو التصديق بالقلب وهو لايزيد ولاينقص الخ يدل على أنه على علم بأن أباحنيفة - رحمه الله تعالى- كان يقول بهذه المقالة ، وأنت تعلم والشهرستاني أيضاً كان يعلم أن هذه المقالة هي التي تجعل من يقول بها مرجئاً .

وقال الشهرستاني في تتمة مبحث الإرجاء : رجال المرجئة كما نقل الحسن بن محمد بن علي بن أبي طالب، وسعيد بن جبير، وطلق بن حبيب، وعمرو بن مرة، ومحارب بن دثار ، ومقاتل بن سليمان ، وذر ، وعمرو بن ذر ، وحماد بن أبي سليمان ، وأبوحنيفة ، وأبو يوسف ، ومحمد بن الحسن ، وقديد بن جعفر ، وهؤلاء كلهم أئمة الحديث لم يكفروا أصحاب الكبائر بالكبيرة ، ولم يحكموا بتخليدهم في النار خلافا للخوارج والقدرية اهـ .

ولايذهب عليك أن من هؤلاء من ثبت عنه القول بالإرجاء ، ومنهم من لم يثبت عنه ، فالذين ثبت عنهم القول بالإرجاء لم يكفروا أصحاب الكبائر الخ وهذا لاينفى عنهم الإرجاء ولاينافيه ، فتدبر ولاتكن من الغافلين .

١٦٢- **قال المحشي** : وأخرج الترمذي في أبواب القدر عن ابن عباس رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : صنفان من أمتي ليس لهما في الإسلام نصيب المرجئة والقدرية اهـ قال ابن الملك : المرجئة هم الذين يقولون الأفعال كلها بتقدير الله تعالى ، وليس للعباد فيها اختيار ، فإنه لايضر مع الإيمان معصية كما لاينفع مع الكفر طاعة كذا في اللمعات اهـ (ج ١ ص ٥٤) .

يقول : قال الإمام أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي الحافظ - رحمه الله تعالى - : حدثنا واصل بن عبد الأعلى نا محمد بن فضيل عن القاسم بن حبيب وعلي بن نزار عن نزار عن عكرمة عن ابن عباس قال : قال رسول الله ﷺ . الحديث قال : وفي الباب عن عمر ، وابن عمر ، ورافع بن خديج . هذا حديث حسن غريب . حدثنا محمد بن رافع نا محمد بن بشر ثنا سلام بن أبي عمرة ، عن عكرمة عن ابن عباس عن النبي ﷺ نحوه اهـ .

وقال المحدث المباركفوري في تحفة الأحوزي : (عن القاسم بن حبيب) التمار الكوفي لين من السادسة (وعلي بن نزار) بكسر نون وبزاي وراء ابن حيان بفتح حاء

مهملة ، وشدة تحتية ، وبنون الأسدي الكوفي ضعيف من السادسة (عن نزار) هو ابن حيان الأسدي مولى بني هاشم من السادسة (ثنا سلام بن أبي عمرة) بتشديد اللام الخراساني أبو علي ضعيف من السادسة قال في تهذيب التهذيب : له في الترمذي حديث واحد في المرجئة والقدرية . وقال ابن حبان : يروي عن الثقات المقلوبات لايجوز الاحتجاج بخبره . وقال الأزدي : واهي الحديث اهـ .

قوله : (هذا حديث حسن غريب) وأخرجه ابن ماجه ، والبخاري في التاريخ ، وفي سنده علي بن نزار ، وأبوه ، وهما ضعيفان كما عرفت ، وقد ذكر صاحب المشكاة هذا الحديث وقال في آخره : رواه الترمذي وقال : غريب . ولم يذكر لفظ حسن ، فظهر أن نسخ الترمذي مختلفة في ذكر لفظ حسن .

وقال القاري في المرقاة : عده في الخلاصة من الموضوعات ، لكن قال في جامع الأصول : أخرجه الترمذي . قال صاحب الأزهار : حسن غريب . وكتب مولانا زاده ، وهو من أهل الحديث في زماننا : إنه رواه الطبراني وإسناده حسن . ونقل عن بعضهم أيضا : أن رواته مجهولون . كذا ذكره العيني ، وقال الفيروز آبادي : لايصح في ذم المرجئة والقدرية حديث . وفي الجامع الصغير بعد ذكره الحديث المذكور : رواه البخاري في تاريخه والترمذي وابن ماجه عن ابن عباس ، وابن ماجه عن جابر ، والخطيب عن ابن عمر ، والطبراني في الأوسط عن أبي سعيد ، ورواه أبو نعيم في الحلية عن أنس ولفظه : صنفان من أمتي لاتنالهم شفاعتي يوم القيامة المرجئة والقدرية انتهى ما في المرقاة اهـ .

وقال علي القاري - رحمه الله الباري - في شرح الحديث : (ليس لهما في الإسلام نصيب) أي حظ كامل ، أو ليس لهما في كمال الانقياد لما قضي وقدر على العباد مما أراد نصيب أي حظ مطلقا . قال التوربشتي : ربما يتمسك به من يكفر الفريقين ، والصواب أن لايسارع إلى تكفير أهل البدع لأنهم بمنزلة الجاهل ، أو

المجتهد المخطيء ، وهذا قول المحققين من علماء الأمة احتياطاً ، فيحمل قوله : ليس لهما نصيب . على سوء الحظ وقلة النصيب كما يقال : ليس للبخيل من ماله نصيب . وأما قوله عليه الصلاة والسلام : يكون في أمتي خسف . وقوله ستة لعنتهم . وأمثال ذلك فيحمل على المكذب به أي بالقدر إذا أتاه من البيان ما ينقطع به العذر ، أو على من تفضى به العصبية إلى تكذيب ما ورد فيه من النصوص ، أو إلى تكفير من خالفه ، وأمثال هذه الأحاديث واردة تغليظاً وزجراً .

وقال ابن حجر : فمن أطلق تكفير الفريقين أخذا بظاهر هذا الخبر فقد استروح بل الصواب عند الأكثرين من علماء السلف والخلف : أنا لانكفر أهل البدع والأهواء إلا أن أتوا بمكفر صريح ، لا استلزامي لأن الأصح أن لازم المذهب ليس بلازم ، ومن ثم لم يزل العلماء يعاملونهم معاملة المسلمين في نكاحهم وإنكاحهم ، والصلاة على موتاهم ، ودفنهم في مقابرهم لأنهم وإن كانوا مخطئين غير معذورين حقت عليهم كلمة الفسق و الضلال إلا أنهم لم يقصدوا بما قالوه اختيار الكفر ، وإنما بذلوا وسعهم في إصابة الحق فلم يحصل لهم ، لكن لتقصيرهم بتحكيم عقولهم وأهويتهم ، وإعراضهم عن صريح السنة والآيات من غير تأويل سائغ ، وبهذا فارقوا مجتهدي الفروع فإن خطأهم إنما هو لعذرهم بقيام دليل آخر عندهم مقاوم لدليل غيرهم من جنسه ، فلم يقصروا ، ومن ثم أثيبوا على اجتهادهم .

(المرجئة) يهمز ولايهمز من الإرجاء مهموزا ومعتلا ، وهو التأخير يقولون : الأفعال كلها بتقدير الله تعالى ، وليس للعباد فيها اختيار ، وأنه لايضر مع الإيمان معصية كما لاينفع مع الكفر طاعة . كذا قاله ابن الملك ، وقال الطيبي : قيل : هم الذين يقولون : الإيمان قول بلا عمل . فيؤخرون العمل عن القول ، وهذا غلط ، بل الحق أن المرجئة هم الجبرية القائلون بأن إضافة الفعل إلى العبد كإضافته إلى

الجمادات سموا بذلك لأنهم يؤخرون أمر الله ونهيه عن الاعتداد بهما ويرتكبون الكبائر ، فهم على الإفراط والقدرية على التفريط ، والحق ما بينهما اهـ .

(والقدرية) بفتح الدال وتسكن ، وهم المنكرون القدر القائلون بأن أفعال العباد مخلوقة بقدرتهم ودواعيهم ، لا بقدرة اللّه تعالى وإرادته ، وإنما نسبت هذه الطائفة إلى القدر لأنهم يبحثون في القدر كثيرا انتهى كلام القاري .

١٦٣- **قال** : وفي عقائد الحافظ فضل الله التوربشتي - رحمه اللّه تعالى - : عندي أن المرجئة هم الذين قالوا : إنه لااختيار للعبد . والتوربشتي هذا حنفي متقدم على الرازي - رحمه اللّه تعالى - وكتابه هذا أجود من شرح المقاصد وغيره اهـ (ج ١ ص ٥٤) .

يقول : قال صاحب العرف الشذي : المفهوم من أقوال المتكلمين أن مرجئة أهل البدعة قائلون بأن معصية من المعاصي لاتضر ، وذكر التوربشتي أن المرجئة هم الجبرية وهو الحافظ فضل الله التوربشتي حاذق في الكلام ، وكك مقتضى ظاهر الحديث من التقابل بين القدرية ، والجبرية وقال القدرية بأن أفعال العباد بخلق العباد ، وأنكر التقدير اهـ .

وظاهر كلامه هذا ترجيح اختصاص المرجئة بالجبرية ، وعدم إطلاق اسم المرجئة على غير الجبرية وأنهم هم الذين قالوا بأنه لااختيار للعبد في أفعاله أصلا لا غير ، وفيه أن الشهرستاني قد قال في الملل والنحل : (المرجئة) الإرجاء على معنيين أحدهما التأخير قالوا أرجه وأخاه أي أهمله وأخره . والثاني إعطاء الرجاء . أما إطلاق اسم المرجئة على الجماعة بالمعنى الأول فصحيح لأنهم كانوا يؤخرون العمل عن النية والقصد إلى آخر ما نقلنا من كلامه قبيل .

فتبين أمور الأول : أن ما نقله صاحب الفيض عن الشهرستاني من أنه قال : إن المرجئة على قسمين مرجئة أهل البدعة - إلى قوله : من حيث الاجتناب . لفظه

ليس للشهرستاني ولا حرج في نقل قول أحد بالمعنى بشرط عدم تغير معنى، لكن ما ذكره صاحب الفيض تبدل به المعنى ، فإن مرجئة الخوارج من مرجئة أهل البدعة عند الشهرستاني ، ولايصدق عليهم أنهم الذين أهملوا الأعمال الخ على أنا قد ذكرنا أن مذهب المرجئة تأخير العمل عن النية والإيمان ، وإخراجه عن حقيقته ، لا إهماله رأساً بتركه عمداً، واعتقاد جواز تركه، وإلا لم تكن المخالفة عندهم معصية، فلا معنى لنفيهم مضرتها بقولهم : لاتضر مع الإيمان معصية . وصدق السالبة بدون وجود الموضوع تدقيق منطقي لايراعي في محاورات الناس ثم قول أهل المنطق : إن السالبة تصدق بدون وجود الموضوع . لايقتضي حصر صدقها في صورة عدم الموضوع ، فإن لصدقها عندهم صورة أخرى وهي وجود الموضوع مع انتفاء المحمول عنه ، وقول المرجئة : لاتضر مع الإيمان معصية . يعم الصورتين كلتيهما وقولنا : فلا معنى لنفيهم مضرتها الخ بالنظر إلى الصورة الأخيرة . هذا وفي الأول - أي قولي : فإن مرجئة الخوارج من مرجئة أهل البدعة الخ - تأمل ظاهر .

الثاني : أنه لاتقابل بين المرجئة والقدرية إذ الإرجاء يجتمع مع القدر ، وضده فإن مرجئة القدرية ، ومرجئة الجبرية من المرجئة كما مر في كلام الشهرستاني ، وأما الحديث فلم يقم بين المرجئة والقدرية تقابلا ، بل جمعهما في أنهما ليس لهما في الإسلام نصيب مع قطع النظر أن يكون بينهما تقابل ، أو لا . وهذا على تقدير ثبوت الحديث وقد تقدم أنه لم يثبت ، فقوله : وكك مقتضى ظاهر الحديث من التقابل بين القدرية والمرجئة . كما ترى ، فإن الحديث ليس بظاهر في التقابل ولا نص ، ولايشير إليه ، ولايدل عليه ، ولايقتضيه أصلاً .

الثالث : أن كلام الحافظ التوربشتي مختص بمرجئة الجبرية ، وأما حفظه ، وحذقه في الكلام فأمر آخر ليس معناه أن اسم المرجئة لايطلق على غير الجبرية أصلاً

ولايلزمه كيف وقد أثبته مثل الشهرستاني من جبال الكلام ، وغيره من علماء هذا الشأن ، وكذا كلام الطيبي في شرح المشكاة محمول على أن الجبرية أريدت بالمرجئة في الحديث ، لا على أن اسم المرجئة لايطلق على غير الجبرية .

الرابع : أن ما فهمه من أقوال المتكلمين لايصدق على كل صنف من أصناف المرجئة .

شرح قول السلف : الإيمان قول وعمل .

١٦٤- **قال** : فلنشرح أولا مراد السلف ، ولنكشف الغطاء عن قولهم : الإيمان قول وعمل . ثم لنبحث أن الأعمال هل تصلح لجزئية الإيمان أم لا ؟ فاعلم أن قولهم هذا ليس نصا في الجزئية - إلى قوله : وهو يحتمل شروحا يصدق بعضها على مذهبنا أيضا ، بل هو أولى الشروح كماستعرف اهـ (ج ١ ص ٥٥) .

أقول : قال الحافظ ابن تيمية - رحمه الله تعالى - في كتاب الإيمان : وقال أي الشافعي رحمه الله تعالى : وكان الإجماع من الصحابة والتابعين من بعدهم ، ومن أدركناهم يقولون : الإيمان قول وعمل ونية لايجزئ واحد من الثلاث إلا بالآخر .

يقول : قال الحافظ في الفتح : قوله : (وقال ابن مسعود : اليقين الإيمان كله) هذا التعليق طرف من أثر وصله الطبراني بسند صحيح ، وبقيته : والصبر نصف الإيمان . وأخرجه أبو نعيم في الحلية ، والبيهقي في الزهد من حديثه مرفوعا ، ولايثبت رفعه . وجرى المصنف علي عادته في الاقتصار على ما يدل بالإشارة ، وحذف ما يدل بالصراحة إذ لفظ النصف صريح في التجزئة اهـ .

واعلم أن مذهب السلف أن الإيمان عبارة عن ثلاثة أشياء الاعتقاد ، والقول ، والعمل قال صاحب العمدة : ويقرب من مذهبهما ما ذهب إليه السلف وأهل الأثر أن الإيمان عبارة عن مجموع ثلاثة أشياء التصديق بالجنان ، والإقرار باللسان

والعمل بالأركان إلا أن بين هذه المذاهب فرقاً الخ وقد فرع صاحب الفيض نفسه على لفظ السلف الذي حكاه هو عينه بقوله : الإيمان اسم للاعتقاد ، والقول ، والعمل . قوله : فالإيمان عند السلف عبارة عن ثلاثة أشياء اعتقاد وقول وعمل . فلو لم يكن لفظهم المذكور نصا في الجزئية لما كان لتفريع كون الإيمان عبارة عن ثلاثة أشياء منه معنى .

ثم إن قول السلف هذا مسوق منهم لبيان حقيقة الإيمان عندهم ، ولم يختلف واحد ممن يعتد به إلى الآن في أن حقيقة الإيمان عند السلف مركبة من العمل وغيره، حتى أن صاحب الفيض نفسه الذي صدر منه أن قولهم هذا ليس نصاً في الجزئية قد اعترف اعترافاً واضحاً بأن السلف قد قالوا بجزئية الأعمال حيث قال : فإن السلف وإن جعلوا الأعمال أجزاء لكن لا بحيث ينعدم الكل بانعدامها . وليس النص أمرا وراء ذلك ، فقولهم هذا نص في بيان معتقدهم ، وإلا يلزم إما نسبة القصور إلى السلف - رحمهم الله تعالى - بأنهم قالوا في بيان معتقدهم ما ليس بنص فيه ، وإما الافتراء أو الكذب عليهم من الذين قالوا : إن الأعمال أجزاء للإيمان عند السلف . نظرا إلى قولهم : الإيمان قول وعمل . ومنهم صاحب الفيض نفسه كما قدمنا ذكره .

وأوضح مما تقدم قوله : فليس النزاع بين الأئمة إلا في كون الإيمان مجموع الأجزاء أو التصديق فقط . وقال الحافظ بدر الدين العيني : فالحاصل أن السلف والشافعي إنما جعلوا العمل ركناً من الإيمان بالمعنى الثاني دون الأول اهـ وبما ذكرنا ظهر أن قوله : وهو - أي لفظ السلف : قول وعمل - يحتمل شروحا يصدق بعضها على مذهبنا أيضاً ، بل هو أولى الشروح . ليس بصحيح إذ لايحتمل قولهم هذا إلا شرحاً واحداً ، وهو الذي حمله عليه العلماء قاطبة ولو قدرنا تقدير المحال أنه يحتملها كان أولاها هو الذي أشرنا إليه لأنه يوافق مذهبهم لاالذي يصدق

على مذهب الحنفية ، فإنه أدونها بالنسبة إلى ما نقل عن السلف كما ستقف عليه إن شاء الله تعالى ، بل هو غلط بمرة إذ لم يذهبوا إليه ، وإلا لم يكن بين السلف والحنفية نزاع أصلا ، وقد تبين أن عبارة صاحب الفيض في بيان مذهب السلف مضطربة كما لايخفى على المتدرب .

١٦٥- **قال** : الأول ما فهمه عامة الناقلين ، وأرباب التصانيف ، وهو أن الإيمان مركب من القول أي الشهادتين والعمل ، وهذا الشرح دائر فيما بينهم ، والإيمان على هذا الشرح إلى قوله : ولم يأت بخير ما فلا علينا أن لايسمى بأشرف أسماء الأمة اهـ (ج ١ ص ٥٥) .

اقول : إن هذا الجواب الذي هو الحق عنده دون الأجوبة الأخرى التي اختارها القوم إن نقح تنقيحاً تاماً يرجع حتماً إلى الجواب الأول الذي حوله تحوم أجوبة أخرى كانت كلها معه مشيا على القواعد ، وغفلة عن الحقائق عنده لأن عدم انعدام المركب من انعدام بعض أجزائه دعوى لاتسمع ، وليس عليها برهان إلا الفرق بين الأجزاء الحقيقية ، والعرفية ، وعضو الإنسان من أجزائه العرفية ، لا الحقيقية كما لايخفى على من له أدنى ارتباط بالعلوم الحكمية .

يقول : قال شيخنا - حفظه الله تعالى - في زبدة البيان : واستدل من قال بعدم جزئية الأعمال بأن الأعمال لو كانت أجزاء لانتفى الإيمان بانتفاءها . وأجيب عنه بأن الأعمال أجزاء للإيمان الواجب ، فيرتفع الإيمان الواجب ، وهذا مذهب الحافظ ابن تيمية رحمه الله تعالى .

وقيل : إن الأعمال أجزاء للإيمان الكامل ، فيرتفع دون أصل الإيمان . وفيه اعتراف بأن الأعمال لو كانت أجزاء لانتفى الإيمان بانتفاءها لكنها أجزاء للإيمان الكامل ، فيرتفع هو دون أصل الإيمان ، وهذا ليس بظاهر لأن الاعتراض ورد على كون الأعمال أجزاء لأصل الإيمان .

وقيل : إن الأعمال أجزاء خارجية ، لا ذهنية . وفيه أن الخارجية على نوعين أصلية كالهيولى ، والصورة للجسم ، وعرفية كالأجزاء المقدارية للجسم ، وكالأعضاءللإنسان ، وكالأغصان للشجر ، والظاهر أن المراد بالخارجية هي العرفية لأن الأجزاء الأصلية للشيء يرتفع الشيء بارتفاعها ، وإنما يصح الجواب على أخذها عرفية ، وبقي أصل الاعتراض لأنه كان على فرض أنها أصلية .

وقيل : بأن الشيء لايرتفع بارتفاع الأجزاء الأصلية أيضا كالسرير ، فإن المادة والصورة جزءان أصليان للسرير مع أن السرير يبقى مع انعدام هذه الصورة مادام يتوارد عليه الصورة السريرية . وفيه أن هذه الصورة المخصوصة ليست من أجزاء السرير الأصلية بل من أجزائه العرفية ، ومن الأصلية مطلق الصورة السريرية ، فإذا عدمت عدم السرير .

وقال في حجة الله : مثله – أي مثل الإيمان – كمثل الشجرة يقال للدوحة ، والأغصان والأوراق، والثمار ، والأزهار جميعا إنها الشجرة، فإذا قطع أغصانها، وخبط أوراقها ، وخرف ثمارها قيل شجرة ناقصة ، فإذا قلعت الدوحة بطل الأصل، ولما لم يكن جميع الأشياء على حد واحد جعلها النبي ﷺ مرتبتين منها الأركان ، ومنها سائر الشعب انتهى .

ونقل عن الشافعي – رحمه الله تعالى – أنه قال : الإيمان هو التصديق والإقرار والعمل فالمخل بالأول وحده منافق ، وبالثاني وحده كافر ، ، وبالثالث وحده فاسق ينجو من الخلود في النار ، ويدخل الجنة انتهى .

أقول : والمراد من المخل بالثالث المخل ببعض الثالث لا بجميعه لأن المخل بجميع الثالث كافر مخلد في النار إلا أن يكون معذورا .

وهذا الاعتراض – أي انتفاء الإيمان بانتفاء الأعمال على تقدير جزئيتها له – قد قوي بقواعد الحكماء حتى تحير فيه الرازي والغزالي ، ومن تمسك بقواعد الحكماء

كالأشعرية والماتريدية إلا من شاء الله ، فلم يجدوا إلى دفعه سبيلا ، فمالوا إلى أن العمل ليس بجزء للإيمان لأن الأجزاء كلها متساوية الأقدام في أن انتفاء بعضها أي بعض كان يستلزم انتفاء الكل قطعا ، ولايعقل فرق بين جزء و جزء .

والجواب الظاهر أن العمل إنما جعل جزءا لأمرين أحدهما أن هرقل جمع بين التصديق والإقرار ، ولم يكن مؤمناً ، ومثله أبوطالب ، والمثال الواضح قصة اليهوديين اللذين جاءا إلى النبي ﷺ فسألاه عن آيات بينات ، فلما أجابهم ﷺ عما سألاه قالا : نشهد أنك نبي الله . فقال رسول الله ﷺ : ما يمنعكما أن تسلما ؟ وفي لفظ : ما يمنعكما أن تتبعاني ؟ الحديث ، وهذان اليهوديان قد شهدا بالنبوة له ﷺ ، ولم يصيرا بها أي بتلك الشهادة مسلمين ، فعلم أن الطاعة والمتابعة لابد منها لتحقق الإيمان والإسلام ، فالإباء من الطاعة والمتابعة هو الكفر حقا وترك الإباء بعد التصديق والإقرار هو الإيمان حقا ، ولايتحقق إلا بالقول والعمل بعد الاعتقاد ، فإذا ترك الرجل الإباء وتبع بعد الإقرار والاعتقاد دخل في الإيمان ثم بعد ذلك إن ترك بعض الأعمال ، ولايكون تركه بسبب الإباء فلانحكم عليه بالكفر إلا إذا دل دليل عقلي أو نقلي أن تركه هذا العمل للإباء عن المتابعة .

فالظاهر أن العمل الذي جعل جزءاً للإيمان هو عمل ما يدل على أن المتصف بالإيمان لايأبى عن المتابعة ، ولايستنكف عن الطاعة ، وعمل ما يشمل الأفعال والتروك ، وإن كان يشمل الأفعال عموماً ، والفعل أعم منه في الاستعمال ، ولهذه النكتة ورد في أكثر نسخ البخاري قول وفعل . بدل القول المشهور ، وهو قول وعمل .

هذا فمن لم يترك سجود الصنم ، وقتل نبي ، واستخفاف به ، و[illegible] والكعبة ومخالفة كل ما أجمع عليه اعتقادا يكون كافرا بتا إذا علم أنه مجمع عليه لأن هذه الأمور تدل على الإباء عن المتابعة ، وهذا الجواب على رأي القائلين بأن

مرتكب الكبيرة مؤمن كما هو رأي البخاري حيث ذكر في صحيحه : المعاصي من أمر الجاهلية ، ولايكفر صاحبها بارتكابها إلا بالشرك .

وأما على رأي الحافظ ابن تيمية - رحمه الله تعالى - فالجواب بتسليم التالي أي القول بانتفاء الإيمان بانتفاء الأعمال ، وليس هو عين قول المعتزلة والخوارج ، فإنهم بعد قولهم بخروج الفاسق عن الإيمان يحكمون عليه بالخلود في النار ، بخلاف الحافظ ابن تيمية - رحمه الله تعالى - فإنه لايقول بخلوده فيها وإن نفى عنه اسم الإيمان ، والمراد منه الإيمان الواجب ، فإن الإيمان إذا ورد على الإطلاق يراد به الإيمان الواجب ، ولاينفى عنه اسم الإيمان المقيد .

وأورد عليه بأن المقيد يشمل المطلق ، فكيف ينفى إطلاق المطلق ، ويجوز إطلاق المقيد ؟ وأجاب هو بنفسه بما حاصله : أن المطلق قد يراد به المقيد بقيد ، وهو ما يفهم عنه عند الإطلاق ويسميه أهل الأصول حقيقة عرفية ، فإن الرأس مثلا إذا أطلق في البيع والأكل يراد به رأس مأكول اللحم ، وهذا اللفظ ، وإن كان مطلقاً في الظاهر لكنه مقيد في الأصل ، والبيع والأكل قرينتان عليه . هكذا الإيمان لما بين حقيقته القرآن والحديث غير مرة ، وهو الإيمان الواجب صار هذا المعنى حقيقة شرعية ، فإذا أطلق لفظ الإيمان بغير قيد يراد به هذا المعنى ، وإذا قيد بقيد يراد به ما يناسب هذا القيد من التصديق أو الإقرار .

وأما على قول بعض السلف الذين يقولون بتكفير تارك أحد المباني فالجواب أن المباني أجزاء أصلية للإيمان يرتفع بارتفاعها ، وما سواها من الأعمال أجزاء عرفية ، فإن الإمام أحمد رحمه الله تعالى ذهب في رواية إلى كفر تارك ركن من الأركان ، وورد عن بعض الصحابة أيضاً القول بإكفار تارك أحد المباني قال الحافظ ابن تيمية - رحمه الله تعالى - في كتاب الإيمان (ص ١٢١) : وأما الأعمال الأربعة فاختلفوا في تكفير تاركها ، ونحن إذا قلنا : أهل السنة متفقون على أنه لايكفر بالذنب . فإنما

نريد به المعاصي كالزنا ، وأما هذه المباني ففي تكفير تاركها نزاع مشهور ، وعن أحمد في ذلك نزاع اهـ .

إذا علمت - ما ذكرنا قبل - فقد تبين لك جواب اعتراض أدهش الناظرين الذين تشبثوا بذيل الفلاسفة ، حتى تركوا قول السلف المجمع عليه ، وتبعوا قول المرجئة ، حتى أتباع الشافعي ومالك تركوا في المسألة قول الإمامين ، وتبعوا الأشعري انتهى كلام الشيخ حفظه الله .

وهو كما ترى كلام في غاية الصحة والمتانة ، ونهاية الدقة والرزانة . لايخفى عمق فكر صاحبه وطول باع متكلمه في العلوم النقلية والعقلية على من رزق الذكاوة ومنح الفطانة وأرضع بلبان الفقاهة والرضانة .

ثم في كلام صاحب الفيض المذكور أنظار فالأول أنه لايذهب عليك أن البحث في الإيمان الذي بين العبد وبين ربه تعالى ، ولا ريب أن المنافق الاعتقادي كافر ، ليس بمؤمن عند السلف قال الله تعالى : وما هم بمؤمنين . فقوله : ثم إنهم قالوا : إن المخل بالتصديق فقط مع القول الظاهر منافق . ليس معناه : أنه ليس بكافر عندهم . فكان عليه أن يصرح هنا بأنه كافر عندهم ، فبانتفاء الجزء الأول - أي التصديق - ينتفي الإيمان بالاتفاق .

لايقال : إن المنافق المذكور مؤمن بالنظر إلينا ، وإلى الأحكام الدنيوية . لأنا نقول : قد قدمنا أن الكلام والنزاع في الإيمان الذي بين العبد وبين ربه تعالى ، لا في الإيمان الذي يجري عليه الأحكام الدنيوية .

الثاني أن قوله : والمخل بالتصديق والقول كافر مجاهر . فيه أن المخل بالقول فقط - أي دون التصديق - أيضا كافر مجاهر عندهم كبعض أهل الكتاب ، فإنهم كانوا يعرفونه كما يعرفون أبناءهم ، ويعلمون أنه منزل من ربك بالحق ، ومع هذا كانوا كافرين مجاهرين ، فبعدم الجزء الثاني -أي القول- أيضا يعدم الإيمان عندهم .

الثالث أن قوله : والمخل بالعمل فقط فاسق . فيه أن المخل بالعمل فقط بحيث يدل إخلاله هذا على إباءه عن الطاعة والمتابعة أيضا كافر عندهم ، وكان العمل الدال على عدم الإباء المذكور جزءا للإيمان عندهم ، ولم يكن العمل المطلق أي عمل كان دل على عدم الإباء أو لم يدل جزءا له عندهم كما أشار إليه الشيخ - حفظه الله تعالى - في غير موضع فبارتفاع الجزء الثالث - أي العمل - أيضا يرتفع الإيمان عندهم .

هذا إذا جعلت الأركان الثلاثة - أي التصديق والقول والعمل - أجزاء خارجية حقيقية أصلية للإيمان ، وأما إذا جعلت أجزاء خارجية عرفية فالمخل ببعض العمل كافر عندهم أو عند بعضهم ، وجعلها أجزاء خارجية عرفية عندهم أقرب بالنظر إلى أذواقهم ، وأنت تعلم أن الأجزاء العرفية لاتكون متساوية الأقدام ، وبناء الإشكال على التساوي .

وإذا عرفت هذا انجلى لك أن الإيراد المشهور الذي قد تحير في دفعه أمثال الرازي، والغزالي لايرد على مسلك السلف أصلاً ، فإنهم قد كفروا بانتفاء كل جزء جزء من أجزاء الإيمان الثلاثة ، ورفعوه بارتفاع كل واحد منها ، فلم يفرقوا بين جزء وجزء ، وهذا بناء على أن أجزاء الإيمان عندهم من باب الأجزاء الخارجية الحقيقية الأصلية ، وأما إذا كانت من باب الأجزاء الخارجية العرفية فلايرد أيضا لأن بناءه على التساوي ، والأجزاء العرفية لاتتساوى فتأمل .

وحاصل الجواب القول بموجب أن انتفاء كل جزء يستدعي انتفاء الكل رأسا على تقدير أن تكون الأجزاء أصلية ، والقول بالموجب المذكور عند بعضهم في بعض الأعمال ، وبمنع أن انتفاء كل جزء يستدعي انتفاء الكل رأسا عند بعضهم على تقدير أن تكون الأجزاء عرفية .

الرابع أن قوله : ففرقوا بين جزء وجزء ، فبانتفاء البعض حكموا بانتفاء الكل

كالتصديق وبانتفاء بعض آخر لم يحكموا بانتفاء الكل كالعمل . فيه أنهم لم يفرقوا بين جزء وجزء ولم يحكموا بانتفاء الكل بانتفاء بعض دون بعض آخر ، بل حكموا بانتفاء الكل بانتفاء كل بعض من أبعاضه أي بعض كان كما أوضحه شيخنا - حفظه الله تعالى - في زبدة البيان . وهذا على تقدير الأجزاء أصلية ، وأما على تقديرها عرفية فالتفريق جائز وصحيح ليس بمحال ولا باطل حتى يلزم المحال أو الباطل .

الخامس أن قوله : وأجابوا عنه بأجوبة كلها مشي على القواعد ، وغفلة عن الحقائق . فيه أن الأجوبة ليس كلها كذلك ، فإن منها ما قد ذكرناه ، وهو مبني على القواعد الصحيحة النقلية والعقلية ، وتفطن للحقائق الشرعية والأصلية وتيقظ بها . وكذا الجواب الذي نقله صاحب الفيض له وجه وجيه عند كل فقيه ونبيه .

السادس أن قوله : وحوله تحوم أجوبة أخرى . إن أراد به أن معناها معنى الجواب المذكور أولا ، ومرجعها إليه وإن كانت ألفاظها مغايرة للفظه ففيه أن بعض الأجوبة لا يرجع إليه ، وليس معناه معناه ، وإن شئت الاطلاع على ذلك البعض فراجع كلام شيخنا - حفظه الله تعالى - الذي ذكرناه قبل هذه الأنظار .

السابع أن قوله : والحق في الجواب الخ فيه تعريض بأن الجواب الذي ذكره أولا ليس بحق ، وقد عرفت من تعليق الشيخ عليه أنه لو نقح يرجع إلى الجواب الأول ، وإذا كان الأمر كذلك فالجواب الثاني إن كان حقا كان الجواب الأول أيضا حقا ، وإن لم يكن الأول حقا لم يكن الثاني أيضا حقا إذ مرجع كلا الجوابين إلى شيء واحد .

الثامن أن قوله : إن المجموع المركب من الأجزاء لايلزم من زوال بعض أجزائه انعدام هذا المركب أيضا . وفيه أنه ليس على إطلاقه ، بل يجري في الأجزاء الخارجية المقدارية أو العرفية فقط دون الذهنية والخارجية الحقيقية الأصلية . على أن زوال بعض الأجزاء العرفية قد يستلزم عدم المركب كما يظهر ذلك من تمثيل صاحب

حجة اللّه الشاه ولي اللّه رحمه اللّه تعالى .

التاسع أن قوله : نعم تزول تلك الهيئة السابقة ، لكن لايقتضي التباين بينها وبين اللاحقة . فيه أن تلك الهيئة السابقة من حيث هي سابقة ، وهذه الهيئة اللاحقة من حيث هي لاحقة متباينان ، واندراجهما في صورة كلية لاينافي التباين بينهما . ألاترى أن الحمار ، والفرس مندرجان في الحيوان مع أنهما متباينان ، وأن الرومي والزنجي مندرجان في الإنسان مع أنهما متباينان .

العاشر أن قوله : فإذا زاد النقص ربما خرج عن تسميته إنسانا ظاهرا . فيه أن زيادة النقص ربما يخرج بها عن مسمى الإنسان ظاهراً وباطناً ، وهو واضح .

الحادي عشر أن قوله : بل لا أجد أحداً من الأشياء يزول اسمه بزوال جزء منه . فيه أن الكل قد يزول بزوال بعض أجزاءه كما مر في كلام صاحب حجة اللّه من أن مثل الإيمان كمثل الشجرة يقال للدوحة والأغصان والأوراق والثمار جميعا إنها الشجرة ، فإذا قطع أغصانها ، وخبط أوراقها ، وخرف ثمارها قيل شجرة ناقصة ، فإذا قلعت الدوحة بطل الأصل الخ فالدوحة حسب قول الشاه ولي اللّه هذا جزء للشجرة ، وبزوالها يزول كلها الذي هو الشجرة .

ومثاله في الشرعيات الصلاة ، فإنها كل ، والقيام والركوع والسجود مثلا أجزاءها وتزول الصلاة بزوال كل من الركوع والسجود ، فقوله : بل لاأجد أحدا من الأشياء الخ لايصح شرعاً ولا عقلاً ولا عرفاً .

الثاني عشر أن قوله : نعم ههنا مجال للنظر ، فمن أهلك الخ فيه أن بعض الفساق - وهم الذين لم يبلغ فسقهم حد الإباء - مؤمنون عند السلف وإن كان إيمانهم ناقصاً عندهم كما سلف ، فلا معنى لقوله : فلا علينا أن لايسمى الخ وبعضهم - وهم الذين قد بلغ فسقهم حد الإباء - كافرون عندهم في التسمية والحقيقة ، فلاوجه لجعلهم مؤمنين في الحقيقة ، وسلب اسم الإيمان عنهم دون

حقيقته كما يوهم إطلاق قوله : فلا علينا أن لايسمى بأشرف أسماء الأمة . وسياقه في ضوء سباقه .

١٦٦- **قال** : فإن قيل : فما مقدار الطاعات التي يخرج بتركها من الإيمان ؟ قلنا : علمها عند الله تعالى ، وعدم علمنا بمقدارها لايقتضي أن لايكون لها مقدار في الواقع - إلى قوله : فالعمل على هذا التقدير حاصل المصدر ، ومثله القول اهـ (ج١ ص ٥٥ - ٥٦) .

أقول : وبهذا الجواب ينحل إشكال أورده على القائلين بالتركيب الثلاثي .

يقول أولا : إن قول صاحب الفيض : علمها عند الله فيه أن شيخنا - حفظه الله تعالى - قد بين مقدار الطاعة الذي يخرج الرجل بتركه من الإيمان ، وهو عمل ما يستدعي ترك الإباء عن الطاعة ، فإذا عمل عملا ما يقتضي الإباء فقد خرج من الإيمان ودخل في الكفر . وقد جعل صاحب الفيض نفسه التزام الطاعة مدار الإيمان وجوداً و عدماً ، والإباء عنها مدار ضده وجوداً حيث قال : إن الجزء الذي يمتاز به الإيمان والكفر هو التزام الطاعة الخ وجعل الجحود والإباء كفراً في غير موضع من كتابه هذا . وأما مقدار الطاعات وكميتها بالعدد فلا فائدة يعتد بها في معرفته ، ولذا لم يرد به الشرع .

ثانياً : إن قوله : فهكذا الإيمان والكفر لايزال الإيمان ينقص بالمعاصي . فيه أن الفسق لايوجب نقصان الإيمان ع١٠ه ، فإن المحشي قال فيما فهمه من بعض تقاريره : والإمام أبو حنيفة رحمه الله تعالى جعل الإيمان أمراً مستقلاً برأسه مفرزاً عن الأعمال ، ولذا لو انتقص لم ينتقص منه إيمان الخ . . . . . وعندنا هو بمنزلة الرعية فاستحق العقاب والعقوبة ، ولم يوجب ذلك نقصانا في أصل إيمانه اهـ .

ثالثاً : إن قوله : حتى إذا انتفت المرتبة التي هي مدار النجاة استخلفه الكفر . فيه أنه إن أراد بالنجاة النجاة الكاملة لاتصح الملازمة بين استخلاف الكفر وبين

انتفاء المرتبة التي هي مدار النجاة الكاملة ، وإن أراد بها النجاة الناقصة يلزم انتفاء الإيمان بالمعاصي وانتفاء الأعمال . فإن قلت : إنه لم يرد بالنجاة النجاة الكاملة ولا الناقصة ، وإنما أراد بها مطلق النجاة أو النجاة المطلقة . قلت : لا وجود لمطلق الشيء ولا للشيء المطلق إلا في الأذهان .

ثم إن قلت : إن ما قاله صاحب الفيض ههنا من قوله : الأول ما فهمه عامة الناقلين وأرباب التصانيف - إلى قوله : فيصبح من الكافرين الخ إنما هو تحرير لمذهب السلف ، لا تقرير لمسلكه حتى يرد عليه ما أورد قبل . قلت : إنك قد عرفت مما ذكرنا أن السلف برآء مما قال ههنا إلا في نبذ منه يسير ، وأما أكثره فقد قاله من عنده بزعم أنه مما ذهب إليه السلف ، وهو في نفس الأمر ليس مما ذهبوا إليه هم ، ولا مما ذهب إليه هو ، فما كلامه هذا إلا من قبيل رمي في عماية .

١٦٧- **قال** : والشرح الثاني أن الإيمان تصديق يظهره اللسان والجوارح وحاصله أنه التصديق المساعد بالقول والعمل ، وحينئذ لايكون الإيمان إلا التصديق فقط - إلى قوله : وإذا لم يصدق عمله فإذن هو أمر يدعيه هو ولاندري أهو كذا أم لا ؟ اهـ (ج ١ ص ٥٦) .

أقول : وهذا الشرح يؤيد السلف ، بل يؤيد في الظاهر المعتزلة والخوارج ، ولاينفع المرجئة البتة إلا أن يفرحوا بأنهم أخرجوا شرحاً ليس نصاً في الجزئية . مع أن البخاري لم يذكر الاعتقاد ، وما ذكره من التعبير منقول عن السلف كما في الفتح ، ولايجري فيه الشرح المذكور قطعاً .

يقول : وقال شيخنا - حفظه الله تعالى - في زبدة البيان : وما قال بعضهم أي صاحب الفيض : مراد السلف أن الإيمان تصديق يظهره اللسان والجوارح حاصله أنه التصديق المساعد بالقول والعمل ، وحينئذ لايكون الإيمان إلا التصديق ، ويبقى القول والعمل ساعداً ومساعداً للإيمان ، لاجزءاً له ، فالتصديق الذي يخلو عن

الإقرار والعمل كأنه ليس بتصديق انتهى لايخلو عن التكلف . ثم لايخفى أن هذا القول في الحقيقة تسليم لقولهم : إن الإيمان لابد له من القول والعمل اهـ .

وقال الحافظ ابن تيمية رحمه الله تعالى : وللجهمية ههنا سؤال ذكره أبو الحسن في كتاب الموجز ، وهو أن القرآن نفى الإيمان من غير هؤلاء كقوله : « إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم » الآية ، ولم يقل : إن الأعمال من الإيمان . فقالوا : نقول : من لم يعمل هذه الأعمال لم يكن مؤمناً لأن انتفاءها دليل على انتفاء العلم من قلبه .

والجواب عن هذا بوجوه أحدها أنكم سلمتم أن هذه الأعمال لازمة لإيمان القلب ، فإذا انتفت لم يبق في القلب الإيمان ، وهذا هو المطلوب ، وبعد هذا فكونها لازمة أو جزءاً نزاع لفظي .

والثاني : أن نصوصاً صرحت بأنها جزء مثل قوله عليه السلام : الإيمان بضع وسبعون شعبة .

والثالث : أنكم قلتم بأن من انتفى عنه هذه الأمور فهو كافر خال عن كل إيمان كان قولكم قول الخوارج .

الرابع : أن قول القائل : أن انتفاء بعض هذه الأعمال يستلزم أن لايكون في قلب الإنسان شيء من التصديق بأن الرب حق . يعلم فساده بالاضطرار .

الخامس : أن هذا إذا ثبت في هذه ثبت في سائر الواجبات ، فيرتفع الـ المعنوي انتهى .

ثم لا ريب أن أهل اللسان إذا خوطبوا بأن الإيمان قول وعمل ، أو أن الإيمان اسم للاعتقاد والقول والعمل فهموا كلهم حتى الصبيان أن الإيمان عند المتكلم بهذا الكلام عبارة عن شيئين أو ثلاثة أشياء ، لا عن شيء واحد فهم ذلك كل أحد إلا من سفه نفسه .

وقد فهم صاحب الفيض نفسه من لفظ السلف : أن الإيمان اسم للاعتقاد والقول والعمل . (كذا ذكر هو لفظ السلف) أن الإيمان عندهم عبارة عن ثلاثة أشياء حيث قال بعد نقله لفظ السلف المذكور : فالإيمان عند السلف عبارة عن ثلاثة أشياء . (ج ١ ص ٥٣) وقد قال قبيل هذا : فليس النزاع بين الأئمة إلا في كون الإيمان مجموع الأجزاء أو التصديق فقط (ج ١ ص ٥٥) .

فلا أدري كيف صدر من صاحب الفيض - بعد تصريحه بأن الإيمان عند السلف عبارة عن ثلاثة أشياء ، وتسجيله بأن النزاع بين الأئمة ليس إلا في كون الإيمان مجموع الأجزاء أو التصديق فقط - في بيان معنى قول السلف هذا الشرح الثاني الذي يقتضي أن يكون الإيمان عندهم عبارة عن التصديق فقط كما هو عند المرجئة ؟ فالشرح الثاني ليس بشرح لقول السلف أصلاً ، بل هو طرح له بتاً ، ومن باب توجيه القول بما لايرضى به قائله ، ولو سلم أنه شرح لقولهم ، وأن ما يقتضيه ذلك الشرح هو مذهبهم في حقيقة الإيمان لزم أن يكون ما نماه إليهم من قبل أن الإيمان عندهم مركب وعبارة عن ثلاثة أشياء غلطاً وأن يكون الأئمة لم يتمكنوا من فهم المقالات وإفهامها فيما بينهم ، وهو كما ترى سوء أدب في حقهم ، وشأنهم أرفع من أن لايقدر أحدهم على إفهام قوله للآخر ، ولايقدر الآخر على فهم معنى قوله ، ورتبتهم أعلى من أن يعجز بعضهم عن فهم قول بعض آخر ، وإدراك معناه الظاهر ظهوراً لا ظهور فوقه .

على أنه يستدعي أن يكون الفاسق منتفياً عنه اسم الإيمان والإسلام كما يظهر من جعله هذا الشرح نظراً على حد قوله ﷺ : المسلم من سلم المسلمون الخ والأمر ليس كذلك فإن الفاسق لاينتفي عنه اسم الإيمان والإسلام مادام فاسقا لم يبلغ فسقه حد الإباء لا عند السلف ولا عند الحنفية ، وهذا النظر الذي بدأناه بقولنا : على أنه يستدعي الخ لايخلو عن نقاش .

مع أن بعض عبارات الشرح المذكور يستلزم أن لايوصف الفاسق بانتفاء الإيمان والإسلام عنه ، وهو قوله : وحينئذ لايكون الإيمان إلا التصديق فقط . اهـ ومعلوم أن التصديق في الفاسق موجود ، بل الإقرار فيه أيضاً متحقق ، بل قد يتصف ببعض الأعمال أيضاً ، وكل ذلك يعتبر ولاينفى ولو على سبيل التشبيه ولايشك فيه . وقد قال في هذا الشرح : فالتصديق الذي يخلو عن الإقرار والأعمال كأنه ليس بتصديق . وقال أيضا : فإذن هو أمر يدعيه هو ولاندري أهو كذا أم لا ؟ فحصحص مما ذكرنا أن الشرح الثاني – أعني ما ذكره في ذيل عنوان الشرح الثاني – ينافي بعضه بعضا كما ينافي هو بعض ما سبق من كلامه في بيان مذهب السلف فتفكر .

ثم في قوليه هذين – أعني قوله : فالتصديق الذي يخلو الخ وقوله : فإذن هو أمر يدعيه هو ولاندري الخ – أن الكلام هنا في الإيمان الذي بين العبد وبين ربه تعالى وأن أبا حنيفة رحمه الله تعالى جعل التصديق فقط وإن خلا عن الإقرار والأعمال إيمانا عند الله تعالي كما يظهر من تصريح حافظ الدين النسفي الذي قد قدمنا ذكره . فعلى قول أبي حنيفة – رحمه الله تعالى – لا معنى لقوله : كأنه ليس بتصديق . ولا لقوله : ولاندري أهو كذا أم لا ؟ فتبين أن قول السلف على هذا الشرح أيضا لاينطبق على قول أبي حنيفة – رحمه الله تعالى – ومن وافقه وهذا التطبيق كان مقصوده من هذا الشرح فلم ينله ولا نجح فيه .

وأما حديث أبي هريرة رضي الله عنه فقد قال القاري فيه بعد قول صاحب المشكاة : رواه الترمذي والنسائي . ما لفظه : قال في التصحيح : هذا الحديث لم يكن بهذا السياق في واحد من الكتب الستة ، بل هو مقطع فيها فتقدم في الصحيحين منه من حديث عبد الله بن عمرو : المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده ، والمهاجر من هجر ما نهى الله عنه . وباقيه جاء مقطعاً في السنن من حديث

فضالة وأبي هريرة وعبد الله بن عمرو بن العاص لكن الحديث بجملته رواه الحاكم في مستدركه بإسناد على شرط مسلم عن فضالة بن عبيد ، وساقه بلفظه إلا أنه قدم المؤمن في روايته على المسلم اهـ .

وسكت عليه القاري ، لكن فيه أن الترمذي والنسائي والحاكم قد رووه بجملته بالسياق والترتيب المذكورين من طريق الليث عن ابن عجلان عن القعقاع عن أبي صالح عن أبي هريرة قال : قال رسول الله ﷺ : المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده ، والمؤمن من أمنه الناس على دمائهم وأموالهم . ولفظ الحاكم : أن رسول الله ﷺ قال : المسلم . الحديث ، وقال : قد اتفقا على إخراج طرف حديث : المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده . ولم يخرجا هذه الزيادة ، وهي صحيحة على شرط مسلم . وأقره الذهبي في التلخيص ، وقال الترمذي بعد روايته لحديث أبي هريرة المذكور : حديث أبي هريرة حديث حسن صحيح .

١٦٨- **قال** : الشرح الثالث : أن التصديق منسحب على القلب والجوارح ، فتصديق القلب هو التصديق الباطني المسمى بالإيمان - إلى قوله : وهو الذي يليق أن يدور في السلف لا تحديده فإنه من طريق الخلف المشتغلين في الفنون اهـ (ج ١ ص ٥٦) .

أقول : وهذا الشرح الثالث ليس فيه إلا تغيير الألفاظ ، ولايساعده لفظ البخاري ، ولا لفظ السلف .

يقول : قال شيخنا - حفظه الله تعالى - في زبدة البيان : وأول تأويلاً آخر ، فقال : مرادهم أن التصديق منسحب على القلب والجوارح ، فتصديق القلب هو التصديق الباطن المسمى بالإيمان ، وتصديق الجوارح يسمى عملاً وأخلاقاً ، فالشيء واحد من هناك إلى ههنا ، ويختلف الأسامي باختلاف المواطن انتهى .

أقول : فالظاهر من هذا التأويل أن الإيمان لابد له من القول والعمل إلا أن

القول والعمل عين التصديق الباطني ، فإنه إن ظهر على اللسان يسمى قولاً ، وإن ظهر على الجوارح يسمى عملاً . وجه الظهور أن هذا التركيب يفيد الحصر عنده .

فإن قيل : معناه عندنا أن التصديق القلبي قد يظهر وقد لايظهر ، فإن ظهر فتصديق وإلا فما في القلب هو الإيمان . أقول : فلايظهر وجه الحصر حينئذ في قولهم : الإيمان قول وعمل . ولايظهر حينئذ مخالفته للمرجئة .

مع أنه صرح بنفسه أن النسبة بينهما - أي بين الأعمال والإيمان - كنسبة الشجرة إلى الأغصان ، والشجرة إلى الثمرة فهو المبدأ وهذه آثارها . أقول : وهذا عين مذهب المرجئة قال الحافظ ابن تيمية - رحمه الله تعالى - ومن غلط المرجئة ظنهم أن ما في القلب من الإيمان ليس إلا التصديق فقط دون أعمال القلوب ، وظنهم أن الإيمان الذي في القلب يكون تاما بدون شيء من الأعمال ، ولهذا يجعلون الأعمال ثمرة الإيمان ، ومقتضاه بمنزلة السبب مع المسبب ، ولايجعلون الأعمال لازمة له .

والتحقيق أن إيمان القلب التام يستلزم العمل الظاهر بحسبه لا محالة ، ويمتنع أن يقوم بالقلب إيمان تام بدون عمل ظاهر ، وقال الشافعي رحمه الله تعالى : وكان الإجماع من الصحابة والتابعين ومن بعدهم ومن أدركناهم يقولون : الإيمان قول وعمل ونية لايجزي أحد من الثلاثة إلا بالآخر . ونقل عن الحميدي قيل له إن ناساً يقولون : من أقر بالصلاة والزكاة والصوم والحج ، ولم يفعل ذلك حتى يموت ، ويصلي مستدبر الكعبة حتى يموت فهو مؤمن ما لم يكن جاحدا إذا كان مقرا بالفرائض واستقبال القبلة . قال : فقلت هذا الكفر الصراح ، وخلاف كتاب الله وسنة رسوله ، وعلماء المسلمين انتهى . وقول الشافعي - رحمه الله تعالى - أبلغ رد على هذين التأويلين - أي الشرح الثاني والثالث بزعم صاحب الفيض - كذا في زبدة البيان في تنقيح حقيقة الإيمان وتحقيق زيدته والنقصان .

وفيما قاله صاحب الفيض نظر آخر أما أولا فلأن قوله : فتصديق القلب هو

التصديق الباطني - إلى قوله : باختلاف المواطن . يشعر بظاهره أن تصديق القلب إيمان ، وتصديق الجوارح عمل وخلق ، فالتصديق إذا قام بالقلب يسمى إيماناً ، وبالجوارح عملاً وخلقاً واختلاف أسامي التصديق بأنه قد يسمى إيماناً - إذا قام بالقلب - وقد يسمى عملا وخلقا - إذا قام بالجوارح - إنما هو لاختلاف مواطن قيامه .

وهذا صريح في أن التصديق القائم بالجوارح عمل وخلق ولايسمى بإيمان ، وإلا فلا اختلاف في الأسامي من حيث أن القائم بالقلب إيمان والقائم بالجوارح عمل وخلق ، وهو مع كونه مخالفا لعقيدة السلف في حقيقة الإيمان ، ومقولتهم في بيانها : الإيمان قول وعمل . لايصلح أن يفرع عليه قوله : فالإيمان على اللسان قول، وعلى الجوارح عمل . إذ مقتضاه أن يكون القائم بالجوارح - أي القول والعمل - أيضاً إيماناً كالقائم بالقلب .

فإن قلت : إن التصديق والإيمان كليهما عنده بمعنى . قلت : إن قوله : فتصديق القلب هو التصديق الباطني المسمى بالإيمان الخ ينافي ما ادعيت . على أنه قد صرح قبل بأن التصديق يجتمع مع الجحود والكفر بخلاف الإيمان إذ لايجامع الجحود والكفر البتة .

وأما ثانياً فلأن قوله : كقول الأطباء : إن الإرادة شيء واحد وهي التي تسمى في اليد الخ في عبارته خلل ظاهر ، فإن مفاد قول الأطباء - لو ثبت عنهم - أن الإرادة ، وقوة التحريك اسمان لشيء واحد إذا كان في القلب يسمى إرادة وفي اليد وغيرها من الجوارح قوة التحريك ، لا أن الإرادة في اليد تسمى بقوة التحريك كما يوهمه قوله : وهي التي الخ ثم قوة التحريك لاتختص باليد ، فقوله : في اليد . تمثيل محض .

وأما ثالثاً فلأن قوله : فهكذا ما دام التصديق - إلى قوله : تسمى أعمالاً .

ينافي قوله : فالإيمان على اللسان قول وعلى الجوارح عمل . فإن مقتضى الأول أن الأخلاق والأعمال لاتسمى إيماناً ، ومقتضى الثاني أن الأقوال والأعمال تسمى إيماناً . وينافي قوله : وتصديق الجوارح يسمى عملا وأخلاقا . فإن مستدعي الأول أن الخلق تصديق في القلب إذا صار مجبولا عليه ، ومستدعي الثاني أن الخلق اسم لتصديق الجوارح كالعمل .

وأما رابعاً فلأن في قوله : فهذه كلها أنظار ، والأخير تفلسف . إبهاما وإغلاقا وبعدا يظهر عليك بالتأمل في المشار إليه بهذه كلها أنظار ، وفي المراد بالأخير فتدبر تدبراً بليغاً .

وأما خامساً فلأن قوله : لا كما زعموه أنه حد كحد المناطقة الخ فيه أنه لا ريب في أن السلف بينوا بقولهم : الإيمان قول وعمل ونية ، أو اعتقاد وقول وعمل ، أو قول وعمل - واللفظ الثاني عزاه إلى السلف صاحب الفيض - معنى الإيمان الشرعي الذي يمتاز به هو عن الكفر ، ولايخفى أن الإيمان لايمتاز عن الكفر بكل واحد واحد من الأمور الثلاثة المذكورة ، ولا باثنين اثنين منها ، فحصل أن الإيمان عند السلف مجموع أمور ثلاثة لايجزئ واحد منها إلا بالآخرين ، وهذا المعنى موجود في كل فرد فرد من أفراد الإيمان غير موجود في واحد من أفراد ضده أي الكفر ، وهذا هو الذي زعمه الناس من الشارحين وغيرهم ، فإن كان حدا كحد المناطقة فليكن ، وإلا فقوله : لا كما زعموه الخ كما ترى . على أنه لم يسم من زعموا أنه حد كحد المناطقة ، ولعله أشار إلى الرازي ، والغزالي ، والأشعري ، والماتريدي وأمثالهم .

وأما سادساً فلأن قوله : والأمر كما علمت أنه نظر من الأنظار . لاينافي أن يكون قولهم حداً كحد المناطقة ، وإن لم يقصده السلف على ما قيل .

وأما سابعاً فلأن المقصود من هذا الشرح أحد الأمرين إما كون الإيمان والعمل

والخلق شيئاً واحداً مختلفاً أسماؤه باختلاف المواطن يدل على هذا قوله : إن التصديق منسحب على القلب الخ وقوله : فهكذا مادام التصديق في القلب الخ إلا أن هذا يغاير الأول في جعل الخلق تصديق القلب كما تقدم ، وأنت خبير بأن قول السلف ليس معناه أن تصديق القلب إيمان ، وتصديق اللسان قول ، وتصديق الجوارح عمل بحال البتة كما لايخفى على من له أدنى معرفة بأوضاع اللغة إلا أن يقال : إن قول السلف تقسيم للإيمان والتصديق ، لا بيان لمعنى الإيمان وحقيقته ، وفساده واضح لما سيأتي إن شاء الله تعالى .

وإما كون الإيمان يسمى تصديقاً واعتقاداً وقولاً وعملاً باختلاف المواطن مع كون الإيمان شيئاً واحداً ، وهذا يدل عليه قوله : فالإيمان على اللسان قول الخ وأنت عليم بأن هذا تقسيم للإيمان ، وبأن مفاده أن كل واحد واحد من الأمور الثلاثة المذكورة يسمى إيمانا حقيقة ، وأن للإيمان ثلاثة أقسام التصديق والقول والعمل ، وليس هذا بمذهب للسلف ولا للإمام أبي حنيفة ولا لصاحب الفيض نفسه ولا لأحد من الحنفية .

نعم له أن يقول : إنه تقسيم الكل إلى أجزائه كقولنا : البيت سقف وجدران . وليس من باب تقسيم الكلي إلى جزئياته . لكن فيه اعتراف بأن الإيمان ذو أجزاء ، فلايحصل حينئذ ما قصده بهذا التأويل غير السائغ من تطبيق قولهم على مذهب أبي حنيفة رحمه اللّه تعالى .

وحاصل نقاشنا هذا أن ما جعله صاحب الفيض شرحاً ثالثاً لقول السلف ليس شرحاً له في الواقع ونفس الأمر ، بل هو تحريف له لغرض تطبيق قولهم على مذهب أبي حنيفة والحنفية ، ولم يحصل على ذلك الغرض ، وإن اقترف ترك الفرض ، ورب غرض قد خاب صاحبه

ليس كل ما يتمنى المرء يدركه * تجرى الرياح بما لاتشتهي السفن

١٦٩- **قال** : وهناك شـرح رابع ، وهو أن الإيمان اسم للتصديق الذي يعقبه القول والعمل - إلى قوله : بل من حقه أن يصدقه اللسان والجـوارح ، وهـو القـول والعمـل اهـ (ج ١ ص ٥٦) .

أقول : والشرح الرابع أيضاً لايساعده لفظ البخاري ، ولا لفظ السلف ، وليس فيه لفظة ثم التي يتغير بها مراد السلف إلى هذا المعنى .

يقول : وقال شيخنا - حفظه الله تعالى - في زبدة البيان : ثم أول قول السلف بتأويل آخر فقال : إن الإيمان اسم للتصديق الذي يعقبه القول والعمل انتهى أقول : ليس في قول السلف : تصديق ثم قول وعمل . وتقديره تحريف ، وأقوالهم الصريحة ترد هذه التأويلات رداً شديداً اهـ .

والمراد بالعلم في قول سفيان وغيره العلم العرفي ، ولايبعد أن يقال : إن الأمور المذكورة من الاستماع والإنصات والحفظ والعمل والنشر أجزاء نه مرتبة .

حاصل شروحه الثلاثة الأخيرة

حاصل شرحه الثاني أن الإيمان عند السلف عبارة عن التصديق فقط . وأما القول والعمل فإنما هما ساعدان ومساعدان له ، وليسا بداخلين في حقيقة الإيمان عندهم أيضاً .

وحاصل شرحه الثالث أن الإيمان عند السلف اسم لأحد الأمرين إما تصديق القلب ، أو شيء قد يسمى تصديقاً واعتقاداً ، وقد يسمى قولاً ، وقد يسمى عملاً باعتبار المواطن ، فالقول والعمل ليسا بإيمان ولا داخلين فيه على الأمر الأول ، وأما على الثاني فهما اسمان من أسماء الإيمان .

وحاصل شرحه الرابع أن الإيمان عند السلف عبارة عن التصديق فقط لكن لا مطلقاً ، بل عن التصديق الذي يعقبه القول والعمل .

ومقصوده بهذه الشروح أن يطبق مقول السلف على مذهب أبي حنيفة والحنفية ليزول عنهم عار مخالفة السلف ومشاقتهم حتى يقال في شأنهم : تلك شكاة ظاهر عنك عارها . وإنما صنع ما صنع لما ذكرنا لكنه في صنيعه هذا لم يلق غير خفي حنين إذ أقوال السلف لاتتحمل هذه الشروح أصلا إلا بتحريف ومين كما بينا ذلك من قبل في أكثر من صفحتين وقد قال صاحب الفيض نفسه في غير موضع من كتابه هذا : إن الإيمان عند السلف مجموع أمور ، وإن الأعمال عند السلف أجزاء للإيمان فمشاقة السلف تلك شكاة دائم فيك عارها ، ولم يزل بسعيك هذا شنارها .

ثم لقائل أن يقول : إن شرح قول السلف ليس ما ذكرت ، بل شرحه أن الإيمان عندهم عبارة عن القول فقط أو العمل فقط ، وإنما الآخران ساعدان ومساعدان له ، وليس في مقولتهم ما يقتضي أن يكون تصديقا فقط وأن يكون الآخران ساعدين ومساعدين ، فإن لفظ السلف مشتمل على واو العطف التي لمطلق الجمع ، وهذا بإزاء شرحه الثاني .

وأن يقول : بل شرحه أن الإيمان عندهم عبارة عن الفعل الذي ينسحب على القلب والجوارح ويختلف أسماؤه باختلاف المواطن ، ففعل القلب يسمى تصديقاً واعتقاداً وغيرهما ، وفعل اللسان يسمى قولا وإقرارا ، وفعل الجوارح يسمى عملاً وهذا بإزاء شرحه الثالث .

وأن يقول : بل شرحه أن الإيمان عندهم اسم للقول الذي يعقبه التصديق والعمل ، أو اسم للعمل الذي يعقبه القول والتصديق ، وهذا بإزاء شرحه الرابع فما هو جواب صاحب الفيض ومن وافقه عن هذه الشروح فمثله جوابنا عن شروحه الثلاثة الأخيرة ، فافهم ولاتكن من الذين لايفهمون .

١٧٠- **قال** : إذا علمت هذا فقد علمت أن قولهم لاينحصر في الجزئية ، بل هو أحد شروحه ، والظاهر أنهم ليسوا بصدد التحديد وبيان الأجزاء ، بل ببيان

الأنظار، وأن ما ينبغي أن يكون ، وإذن يتأتى قولهم على مذهبنا أيضا اهـ (ج ١ ص٥٦ - ٥٧) .

اقول : وقولهم يدل صراحة أن الإيمان لايعتبر إلا إذا تحقق الأمور الثلاثة معا سواء سمي الإيمان مركبا منها وهي أجزاء له ، أو سمي الإيمان تصديقاً ، ويكون الإقرار والعمل لازمين أو شرطين لإفادته واعتباره . والمقصود بين ، وعلى كلا الوجهين لايتأتى قولهم على مذهب الحنفية أصلاً .

يقول : إنك قد عرفت ما يتعلق بانحصار قول السلف في الجزئية ، وكونه نصاً فيها وجوداً وعدماً ومايتعلق بشروحه الثلاثة منعاً ونقضاً ومعارضة وجرحا وهدما فاعلم أن قوله : والظاهر أنهم ليسوا بصدد التحديد الخ فيه أن كون السلف في قولهم : الإيمان قول وعمل . بصدد بيان الأنظار وبيان ما ينبغي أن يكون عليه الإيمان لاينافي ولاينفي كونهم بصدد التحديد وبيان الأجزاء ، وكيف لايكونون بصدده والحال أن مذهبهم وعقيدتهم أن الأعمال أجزاء للإيمان ؟ وقد اعترف صاحب الفيض في غير موضع من كتابه أن السلف جعلوا الأعمال أجزاء للإيمان ، ولاريب أن قولهم المذكور مسوق منهم لإعراب عقيدتهم وبيان مذهبهم .

سلمنا أنهم لم يكونوا بصدد التحديد ولا بصدد بيان الأجزاء ، وإنما هو أحد شروح قولهم لكن نقول : إن حمل قولهم على هذا الشرح واجب متعين لأنه يوافق مذهبهم ، ويطابق عقيدتهم في حقيقة الإيمان . وعلى كلا التقديرين لايتأتى قولهم على مذهب أبي حنيفة والحنفية ، ولاينطبق عليه ، وهو ظاهر .

هب أن المراد بقول السلف واحد مما ذكره في الشروح الثلاثة الأخيرة لكن نقول : إن قولهم لايتأتى على مذهب أبي حنيفة والحنفية على هذا التقدير أيضا لأن مفاد قولهم على أحد الشروح الثلاثة الأخيرة أيضاً أن الإيمان لابد له من القول والعمل ، وإن لم يكونا جزءين له ، ومذهب أبي حنيفة والحنفية ليس كذلك ،

فإنهم- وإن قالوا : إن الأعمال لابد منها في أنفسها ، وكذا الإقرار لابد منه عندهم لإجراء الأحكام - لم يقولوا بلابدية القول والعمل لتحقق الإيمان كما مر مفصلاً ، فقول السلف - رحمهم الله تعالى - لايتأتى على مذهب أبي حنيفة والحنفية أصلاً وإن حمل على أحد شروحه الثلاثة الأخيرة ، فقوله : وإذن يتأتى قولهم على مذهبنا أيضاً خطأ بمرة .

وهذا ما أشار إليه شيخنا - حفظه الله تعالى - بقوله : وقولهم يدل صراحة أن الإيمان لايعتبر إلا إذا تحقق الأمور الثلاثة معاً سواء سمي الإيمان مركبا منها الخ لا أنه سلم أن السلف لم يقولوا بجزئية الأعمال، وأن قولهم ليس منحصراً ولا نصاً فيها

فإن قلت : إن الحنفية قد قالوا بلابدية القول والإقرار للإيمان . قلت : نعم لكن للإيمان الذي هو مدار إجراء الأحكام في الدنيا ، وليس هو مما نحن بصدده في هذا المقام ، وقد سبق تحقيق المذهب الحنفي في الإيمان فارجع إليه .

فظهر أن صاحب الفيض في تأويله قول السلف وتغييره إلى معنى ينطبق على مذهب الحنفية بحسب زعمه ليس في نفس الأمر إلا كالتي نقضت غزلها من بعد قوة أنكاثا فإنه قد صرح بنفسه في غير موضع أن السلف جعلوا الأعمال أجزاءاً للإيمان ، فتفكر وسل التوفيق من المولى العظيم الإحسان .

هل الأعمال أجزاء للإيمان ؟

١٧١- **قال** : والظاهر أنه - أي كون الأعمال أجزاءاً للإيمان - أيضا نظر جعله الناس عقيدة ، واعلم أن إطلاق الإيمان على الأعمال مما لايمكن إنكاره - إلى قوله : فجعل الإيمان قيداً للأعمال ، وليس فيها عطفا اهـ (ج ١ ص ٥٧) .

أقول : وقد ورد الكل شرطاً للجزء في القرآن حيث قال تعالى : « من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون » . أي يصلون ، فجعل

الصلاة شرطا لتلاوة الآيات مع أن قراءة القرآن جزء الصلاة .

يقول : وقال شيخنا - زاده الله عزاً وشرفاً - في زبدة البيان ما نصه : واستدلوا - أي القائلون بعدم جزئية الأعمال - أيضا بالقرآن أي بالآيات التي نسب فيها الإيمان إلى القلب كقوله تعالى : ﴿ أولئك كتب في قلوبهم الإيمان ﴾ . وقوله تعالى : ﴿ وقلبه مطمئن بالإيمان ﴾ . وقوله تعالى : ﴿ ولما يدخل الإيمان في قلوبكم ﴾ الآية وبالأحاديث التي فيها هذه النسبة كقوله ﷺ : اللّهم ثبت قلبي على دينك . وقال ﷺ لأسامة حين قتل من قال : لا إله إلا الله : هل شققت قلبه ؟

وفيه أن النسبة إلى القلب لاتستلزم نفي التعلق بالغير ، وقد أثبت الكفر مع وجود المعرفة والاستيقان والمعرفة واليقين هو التصديق عندهم - والتصديق القلبي هو الإيمان عندهم -

واستدلوا أيضا بقوله تعالى : إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات . الآية لأن العطف يقتضي المغايرة . وأجيب عنه بأن المغايرة على مراتب أعلاها أن يكونا متباينين ليس أحدهما هو الآخر ولاجزءه ، ولايعرف لزومه وهـذا هـو الغالب ، ويليه أن يكون بينهما لزوم كقوله تعالى: ﴿ولاتلبسوا الحق بالباطل وتكتموا الحق﴾. وهما متلازمان . والثالث : عطف بعض الشيء على الشيء كقوله تعالى : ﴿ حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى ﴾ والرابع : عطف الشيء على الشيء لاختلاف الصفتين . وقال الحافظ لان تيمية - رحمه الله تعالى - في موضع آخر : إن الأعمال وإن كانت داخلة في قوله : آمنوا . إلا أنها عطفت عليه استقصاء واستيفاء ، ولئلا يذهل عنه ذاهل .

واستدلوا أيضاً بقوله تعالى : ﴿ مَنْ عَمِلَ صَالِحاً مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ ﴾ مع القطع بأن المشروط لايدخل في الشرط لامتناع اشتراط الشيء لنفسه . وفيه أنه منقوض بقوله تعالى : ﴿ يَتْلُوْنَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُوْنَ ﴾ أي يصلون ،

فإن الصلاة كل جعلت شرطا للتلاوة وهي جزء لها .

واستدلوا أيضاً بقوله تعالى : « وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا » الآية وبقوله تعالى : « ياأيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص » وأجيب بأن الإيمان إذا ذكر لأحكام الدنيا أريد به الإقرار .

الفرق بدلالة الاقتران والإفراد

الإيمان إذا ذكر بدون الأعمال يدخل فيه الأعمال ، لكن إذا ذكر معه العمل الصالح فيمكن أن يراد به غير العمل من التصديق والإقرار أي مجازاً مرسلاً من قبيل إطلاق الكل على الجزء .

وقال الشيخ أيضاً لازالت شموس إفادته طالعة : وقال بعضهم يعني صاحب الفيض : إن إطلاق الإيمان على الأعمال مما لايمكن إنكاره ، فقد تواتر به الحديث ، لكن صنيع القرآن على خلافه . ثم ذكر ما قدمنا الرد عليه من عطف الأعمال على الإيمان ، ونسبة الإيمان إلى القلوب ، وذكر الإيمان في مواضع وصفا للعصاة ، وقد قدمنا الجواب عنها ، فعلم أن القرآن لايخالف الحديث ، وقد ذكره الله تعالى في غير آية بصيغة الحصر بذكر الأوصاف ، وهي الأعمال قال الله تعالى : «إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمانا وعلى ربهم يتوكلون ، الذين يقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون ، أولئك هم المؤمنون حقا» سورة الأنفال .

وقال في موضع : « إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله أولئك هم الصادقون » سورة الحجرات .

وقال في موضع : « إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله وإذا كانوا معه على أمر جامع لم يذهبوا حتى يستأذنوه إن الذين يستأذنونك أولئك الذين يؤمنون بالله

ورسوله » الآية سورة النور .

وقال في موضع : « لاتجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله ولو كانوا آبائهم أو أبنائهم أو إخوانهم أو عشيرتهم أولئك كتب في قلوبهم الإيمان » الآية سورة المجادلة .

وقال في موضع آخر : « ولو كانوا يؤمنون بالله والنبي وما أنزل إليه ما اتخذوهم أولياء » الآية سورة المائدة .

فهذه الآيات وأمثالها تدل على أن الأعمال المذكورة - أي فيها - لابد منها لإطلاق الإيمان ، فمن لم يفعلها لايكون مؤمناً على الإطلاق أي لايطلق عليه لفظ المؤمن بدون قيد ، وهذه الآيات تؤيد مذهب الحافظ ابن تيمية ، وهذه الآيات بظاهرها تؤيد مذهب المعتزلة والخوارج أيضاً لكن هنا آيات ترد عليهم مثل قوله تعالى : « إن الله لايغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » الآية (سورة النساء) ومثل الآيات التي ذكر فيها الإيمان مقيداً مع ذكر المعصية وأصل الاختلاف معهم في تخليد العصاة في النار ، فهم يخلدون العصاة في النار ، وأهل السنة يرجون للعصاة غير المشركين أي والكافرين النجاة عن الخلود اهـ .

وفيما قاله صاحب الفيض خدشات أخرى الأولى : أن قوله : والظاهر أنه أيضاً نظر جعله الناس عقيدة . فيه أن ذلك النظر لم يجعله الناس عقيدة من عند أنفسهم بل تبعوا فيه الدين الحنيف والشرع المنيف ، فإن النبي ﷺ قد صرح بكون الأعمال شعبا وأجزاءاً للإيمان حيث قال : الإيمان بضع وستون شعبة أعلاها قول لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق ، والحياء شعبة من الإيمان . وفي رواية : بضع وسبعون . وقال : بني الإسلام على خمس . الحديث وجعل في أحاديث بعض الأعمال شطر الإيمان . نعم كون الأعمال غير داخلة في حقيقة الإيمان ، ولا شروطاً ولا عللاً ، ولا لازمة ولا أسباباً لحصولها نظر جعله الناس ولاسيما المرجئة

عقيدة ليس له مستند إلا العجز عن دفع إيراد انتفاء الإيمان بانتفاء الأعمال على تقدير جزئيتها ، وقد دفعناه فللّه الحمد رب السموات ورب الأرض رب العالمين ، وله الكبرياء في السموات والأرض وهو العزيز الحكيم .

الثانية : أن قوله : لأنه تعالى كلما ذكر الإيمان في القرآن أضافه إلى القلب . فيه أن الله تعالى قد أضاف الإيمان في مواضع غير قليلة من القرآن إلى ذوات الناس التي تشتمل على الجوارح أيضا ، وقد أضيف الإيمان في القرآن إلى بعض الجوارح خاصة أيضا قال تعالى : ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُوْلُ آمَنَّا باللَّه ﴾ الآية والمراد قول اللسان ، وقال تعالى : ﴿ ياأيها الرسول لايحزنك الذين يسارعون في الكفر من الذين قالوا آمنا بأفواههم ﴾ الآية إذ القول ههنا هو الإيمان بأفواههم ، فنسبة القول إلى الأفواه نسبة الإيمان إليها .

فإن قلت: لايتم الاستدلال بهاتين الآيتين لأن الله تعالى نفى عنهم الإيمان وقال: وما هم بمؤمنين . لعدم دخوله في قلوبهم ، وكذا بالآية الثانية فإنه قالِ : ولم تؤمن قلوبهم . أي وهو يدعون دخوله في القلب ، وهذا باطل ، والذي على ألسنتهم ليس إيماناً ولو ادعوه .

قلت : إن المقصود إثبات أن إضافة الإيمان ونسبته إلى بعض الجوارح واقعة في القرآن نفياً كانت أو إثباتاً ، والاستدلال عليه بتينك الآيتين صحيح وتام . نعم له أن يقول : إن نسبة الإيمان في الاية الأولى إلى ذواتهم ، لا إلي جارحة اللسان . لكن نقول : إنه - إن سلمناه - يخدش كلية قوله : كلما ذكر الإيمان في القرآن الخ .

وقال تعالى : ﴿ ومنهم الذين يؤذون النبي ويقولون هو أذن قل أذن خير لكم يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين ورحمة للذين آمنوا منكم ﴾ الآية ، فليس البتة أن الله تعالى كلما ذكر الإيمان في القرآن أضافه إلى القلب .

فإن قيل : وفيه أنه ليس المراد في قوله : يؤمن للمؤمنين . الإيمان الشرعي ، بل

معناه أنه يسمع قول المؤمنين ويصدقه ، ولايصدق قول المنافقين ، بل يسمعه فقط ، ولايظنه صادقا .

قلت : إن هذا لايقدح في الاستدلال إذ نسبة الإيمان إلى الأذن في هذه الآية ثابتة واقعة في موضعين الأول قوله : يؤمن بالله . والثاني قوله : ويؤمن للمؤمنين. والإيمان الشرعي واللغوي عند الحنفية بمعنى واحد ، وهو التصديق إلا أن متعلق الأول خاص . ولايذهب عليك أن هذا الإيراد لم يورد على الاستدلال بقوله : يؤمن بالله . فكأنه أذعن أن الاستدلال به صحيح سالم من النظر المذكور .

فإن قلت : إن المراد بالأذن في الآية هو الذات ، لا جارحة الأذن فقط . قلت : إذن يرجع إلى الأول ، فيقدح في كلية قوله : لأنه تعالى كلما ذكر الإيمان الخ لا محالة . على أن لنا أن نقول : إن المراد بالقلب في الآيات التي أضيف فيها الإيمان إليه هو الذات أيضا بقرينة ثبوت كفر من صدق بقلبه ولم يقر ويعمل بالجوارح ، وذلك بالقرآن والسنة كما سبق .

قيل : والأولى الاستدلال بقوله تعالى : ﴿ وما كان الله ليضيع إيمانكم ﴾ وتقريره أن الإيمان في الآية قد فسر بالصلاة ، وهي تتعلق بالجوارح أيضاً . وفيه أن الإيمان فيها قد أضيف إلى ذوات المخاطبين ، فيدخل في الأول ، وأيا ما كان فاستدلالنا على إضافة الإيمان في القرآن إلى غير القلب - ذاتا مشتملة على الجوارح كلها كان أم جارحة وجوارح مخصوصة - صحيح ثابت لا غبار عليه ، وكلية قوله : لأنه تعالى كلما ذكر الإيمان الخ باطلة .

الثالثة أن قوله : وظاهر أن فعل القلب هو التصديق وحده . فيه أن فعل القلب لاينحصر في التصديق فقط قال الحافظ ابن تيمية رحمه الله تعالى : ومن غلط المرجئة ظنهم أن ما في القلب من الإيمان ليس إلا التصديق فقط دون أعمال القلوب. كذا في زبدة البيان . كيف وقد قال رسول الله ﷺ : « لايؤمن أحدكم

حتى يكون الله ، ورسوله أحب إليه مما سواهما » . والمحبة من الأمور القلبية قطعا .

وكما أن فعل القلب لاينحصر في التصديق وحده كذلك التصديق ليس مقصوراً على فعل القلب ، بل قد يكون من أفعال الجوارح أيضاً قال في كتاب الإيمان : وأما المقدمة الثانية فيقال : إذا فرض أنه مرادف للتصديق فقولهم : إن التصديق لايكون إلا بالقلب أو اللسان . عنه جوابان أحدهما المنع ، بل الأفعال - أي أفعال الجوارح - تسمى تصديقاً كما ثبت في الصحيح : والفرج يصدق ذلك ويكذبه . وهذا معروف من غير واحد من السلف والخلف أنهم يجعلون العمل مصدقاً روي أن أبا ذر رضي الله عنه سأل النبي ﷺ عن الإيمان ، فقال : الإيمان الإقرار والتصديق بالعمل . ثم تلا : ليس البر أن تولوا . الآية كذا في زبدة البيان .

وقد قال صاحب الفيض نفسه في الصفحة الماضية في الشرح الثالث : إن التصديق منسحب على القلب والجوارح ، فتصديق القلب هو التصديق الباطني المسمى بالإيمان وتصديق الجوارح يسمى عملاً وأخلاقاً اهـ .

فثبت أن فعل القلب ليس مقصوراً على التصديق وحده ، ولا التصديق على فعل القلب وحده ، وأن قوله : وظاهر أن فعل القلب هو التصديق وحده . خطأ واضح ، وإذا بطل الدليل بكلتا مقدمتيه بطل المدعى ، وهو قوله : فإنه - أي صنيع القرآن - ينبئ أن الإيمان هو التصديق وحده من غير أن يعتبر معه العمل اهـ إلا أن يؤتى عليه بدليل آخر .

الرابعة أن قوله : ولو كان ذلك داخلاً فيه لكان مجرد ذكره عبثاً فضلاً عن أن يذكر بطريق العطف . مفاده أن مجرد ذكر العمل على تقدير الجزئية مع الإيمان عبث مع قطع النظر عن ذكره معه بطريق العطف ، وذكره معه على ذلك التقدير بطريق العطف أشد عبثاً . وفيهما نظر ظاهر كما لايخفى على من له أدنى ممارسة بفنون العربية ، وعلوم البلاغة .

الخامسة أن قوله : فلو كانت الطاعة داخلة في الإيمان لكانت المعصية منافية له ممتنعة الاجتماع معه . فيه أن هذا إنما يلزم لو أخذت الطاعة الداخلة في الإيمان لا بشرط شيء ، وهو ممنوع إذ هي مأخوذة فيه بشرط لا شيء ، أو بشرط شيء ، وقد مر أن الأعمال أجزاء عرفية لا أصلية ولا ذهنية ، أو أصلية لكن لا تعدم بالمعصية ، فلا يمتنع اجتماع المعصية مع الإيمان . نعم بعض المعاصي يرفع الإيمان ، وبعضها يوجب فيه النقص .

السادسة أن قوله : فعلم منه أن التخصيص بعد التعميم قد يكون لزيادة اهتمام الأدنى الخ يدل على أن الإيمان عام والعمل خاص على تقدير الجزئية ، والأمر ليس كذلك فإن الإيمان على هذا التقدير كل ، والعمل جزء أصلي أو عرفي ، والعموم والخصوص إنما يجريان في الكل وأجزاءه الذهنية أو في الكليين العرضيين ، أو في الذاتي والعرضي أو نحو ذلك ، ومن الواضح البين أن ليس بين زيد ويده ، وبين السرير وصورته السريرية عموم وخصوص أصلاً .

فإن قلت : إن أصل هذا القول للحافظ ابن تيمية - رحمه الله تعالى - فلايرد ما أوردت إلا عليه ، لا على صاحب الفيض ، فإنه ناقل محض . قلت : إن الحافظ ابن تيمية - رحمه الله تعالى - لم يقل قط : إن الإيمان عام والعمل خاص على تقدير جزئيته له ، ولايوهمه كلامه . نعم إنه إنما قال : إن الأعمال وإن كانت داخلة في قوله : آمنوا . إلا أنها عطفت عليه استقصاء واستيفاء للبيان ، ولئلا يذهل عنه ذاهل .

السابعة أن قوله : وهذه النكتة غير ما ذكروها من أن العطف قد يكون من عطف الخاص على العام لأنها لاتتمشى ههنا ، فإن الخاص في مثله يكون أشرف الخ فيه أن نكتة أن العطف قد يكون من عطف الخاص على العام ، وإن كانت لاتتمشى ههنا لكن لا لما ذكره لأن أشرفية الخاص في باب عطف الخاص على العام

ليست بضرورية ولا لازمة ، ولا ذلك العطف منحصرا فيها في الواقع كما لايخفى على من راجع مواقع عطف الخاص على العام ، بل لما ذكرناه قبل من أن العمل جزء أصلي أو عرفي للإيمان ، فلايكون أخص منه ، ولا هو أعم منه .

الثامنة أن الحديث لم يتواتر بمجرد إطلاق الإيمان على الأعمال ، بل تواتر أيضا بنفي الإيمان ببعض المعاصي وترك بعض الأعمال كما أن القرآن قد أطلق الإيمان على بعض الأعمال ، ونفى الإيمان عن مقترفي بعض المعاصي ، وتاركي بعض الأعمال .

وأما قوله : وكلامه وإن كان متينا دالا على فطانته لكن الأمر هو كما قال الإمام الهمام لأن الجواب وإن سلمناه في العطف الخ فقد تقدم جوابه في كلام الشيخ - زاده الله مجدا - لكن أريد أن أذكر لك نبذا من أقوال المفسرين ليتبين لك صحة ما قال من أن جملة (وهم يسجدون) حال من ضمير (يتلون) ومعناها وهم يصلون ، والتلاوة جزء للصلاة وهي كل .

قال صاحب جامع البيان : (وهم يسجدون) يصلون التهجد أو العشاء فإن أهل الكتاب لايصلونها . اهـ وقال في الجلالين : (وهم يسجدون) يصلون حال وفي حاشيته المسماة بالتعليقات الجديدة : قوله : يصلون . لأن التلاوة لاتكون في السجود . اهـ خطيب . وقوله : حال . أي من فاعل يتلون اهـ .

وقال صاحب فتح البيان : (وهم يسجدون) ظاهره أن التلاوة كائنة منهم في حال السجود ، ولايصح ذلك إذا كان المراد بهذه الأمة الموصوفة في الآية هم من قد أسلم من أهل الكتاب لأنه قد صح عن النبي ﷺ النهي عن قراءة القرآن في السجود، فلابد من تأويل هذا الظاهر بأن المراد بقوله : وهم يسجدون . وهم يصلون كما قاله الفراء والزجاج . وإنما عبر بالسجود عن مجموع الصلاة لما فيه من الخضوع والتذلل ، وظاهر هذا أنهم يتلون آيات الله في صلاتهم من غير تخصيص لتلك الصلاة بصلاة معينة ، وقيل المراد بها الصلاة بين العشائين ، وقيل صلاة

الليل مطلقا اهـ .

وقال صاحب روح المعاني : (وهم يسجدون) حال من ضمير يتلون على ما هو الظاهر ، والمراد وهم يصلون إذ من المعلوم أن لا قراءة في السجود ، وكذا الركوع ، بل وقع النهي عنها فيهما كما في الخبر اهـ .

ثم من المعلوم أن مفاد الحال بيان هيئة الفاعل ، أو المفعول به ، أو كليهما وهو لاينافي كون وصف الفاعل أو المفعول به الذي يدل عليه عاملهما جزءا لوصفهما الذي يدل عليه الحال ، فأمعن النظر والفكر إمعانا بليغا لينجلي لك حقيقة القال والحال .

١٧٢- **قال** : بقي الجواب عن إطلاق الإيمان على الأعمال في الحديث فلا ننكر أنه أيضا إطلاق لكنه لاينحصر فيما قالوه - إلى قوله : فأي الفريقين أحق ، وأي النظرين أصوب ؟ اهـ (ج ١ ص ٥٧ - ٥٨) .

أقول : وقد تكاثرت الآيات بنفي الإيمان عن تارك الأعمال ، وهذا نداء لمن ألقى السمع وهو شهيد بأن الأعمال أجزاء للإيمان أو لوازمه أي لايتحقق الإيمان بدونها وهو المقصود .

يقول : قد ذكر شيخنا - زاده الله تعالى عزاً وشرفاً - في زبدة البيان آيات تدل على نفي الإيمان عن تارك الأعمال ، وثبوته فيمن اكتسبها ، فنحن نذكرها هنا - وقد ذكرناها قبل في رد قول صاحب الفيض : إن إطلاق الإيمان على الأعمال مما لايمكن إنكاره فقد تواتر به الحديث الخ - ونذكر آيات أخرى تدل على أن الإيمان لايتحقق إلا بالأعمال .

فالآية الأولى قوله تعالى في سورة الأنفال : « إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم ، وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمانا وعلى ربهم يتوكلون . الذين يقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون . أولئك هم المومنون حقا » الآية .

فقوله تعالى هذا يدل على ثبوت الإيمان لكل من جمع هذه الأوصاف واتصف بها ، ونفيه عن كل من لم يجمعها ولم يتصف بها ، وذلك بوجهين الأول دخول كلمة إنما عليه ، فإنها للقصر تدل على انحصار الحكم في المذكور ونفيه عما عداه كما هو مقرر في موضعه . والثاني القصر المستفاد من قوله : أولئك هم المؤمنون حقا . فإن هذا التركيب للقصر أيضا باعتبارين الأول اشتماله على ضمير الفصل قال صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى : وأولئك هم المفلحون . وهم فصل ، وفائدته الدلالة على أن الوارد بعده خبر لا صفة ، والتوكيد ، وإيجاب أن فائدة المسند ثابتة للمسند إليه دون غيره . وقال البيضاوي : وهم فصل يفصل الخبر عن الصفة ويؤكد النسبة ، ويفيد اختصاص المسند بالمسند إليه . وقال صاحب روح المعاني : وهذه الجملة لاتخلو عن إفادة الحصر كما لايخفى اهـ .

والاعتبار الثاني اشتماله على تعريف الطرفين قال صاحب الفيض نفسه في باب المسلم . . . . الخ : والجملة تشتمل على تعريف الطرفين ، وهو مفيد للقصر ، وهو من الطرفين عندي أي قد يكون لقصر المسند إليه على المسند ، وقد يكون بالعكس ، وقد تصلح جملة لكل منهما ، لكن لا على سبيل الاجتماع كما اختاره الزمخشري في الفائق اهـ .

فمعنى أولئك هم المؤمنون حقاً عنده : أن الموصوفين بالصفات المذكورة مقصورون على كونهم مؤمنين حقاً ، أو أن المؤمنين حقاً مقصورون على كونهم موصوفين بالصفات المذكورة على سبيل منع الخلو بالمعنى الأخص . لكن ضمير الفصل يعين الثاني ، وكذا كلمة إنما في قوله تعالى قبل : إنما المؤمنون الخ وإنما جعلنا قوله تعالى المذكور آية للاتصال ، وإلا فهو ثلاث آيات في التنزيل .

الآية الثانية قوله تعالى فيها أيضا : « والذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله والذين آووا ونصروا أولئك هم المؤمنون حقا » .

الآية الثالثة قوله تعالى في سورة الحجرات : « إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله أولئك هم الصادقون » . وهذه الآية تدل على أن الإيمان لايتحقق بدون الأعمال بطريقين الأول ما مضى في بيان الاستدلال بقوله تعالى في سورة الأنفال : « إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت » الآية لاشتمال هذه الآية على : إنما المؤمنون . أيضاً .

والطريق الثاني قوله تعالى : « أولئك هم الصادقون » . ووجه الدلالة أن الله تعالى قد نفى الصدق في دعوى الإيمان عن غير هؤلاء الموصوفين بالصفات المذكورة والمتحلين بالأعمال المزبورة في الآية ، فعلم أن من يدعي الإيمان لنفسه ، ولم يتصف بالأعمال المذكورة في الآية فهو غير صادق في دعواه ، وأنت خبير بأن الصدق والكذب لا واسطة بينهما على الصحيح من أقوال الناس .

قال في الجلالين : (أولئك هم الصادقون) في إيمانهم ، لا من قالوا : آمنا . ولم يوجد منهم غير الإسلام . وقال في جامع البيان : (أولئك هم الصادقون) في ادعاء الإيمان . وقال في الكشاف : (أولئك هم الصادقون) الذين صدقوا في قولهم : آمنا . ولم يكذبوا كما كذب أعراب بني أسد ، أو هم الذين إيمانهم إيمان صدق ، وإيمان حق وجد وثبات اهـ .

قلت : ويرجح الأول ما قاله قبل في تفسير قوله تعالى : قالت الأعراب آمنا . الآية ، وهاك نصه : فإن قلت : ما وجه قوله تعالى : قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا . والذي يقتضيه نظم الكلام أن يقال : قل لا تقولوا آمنا ولكن قولوا أسلمنا أو قل لم تؤمنوا ولكن أسلمتم ؟ قلت : أفاد هذا النظم تكذيب دعواهم أولاً ، ودفع ما انتحلوه فقيل : قل لم تؤمنوا . وروعي في هذا النوع من التكذيب أدب حسن حين لم يصرح بلفظه ، فلم يقل : كذبتم . ووضع (لم تؤمنوا) الذي هو نفي ما ادعوا إثباته موضعه ثم نبه على ما فعل من وضعه موضع كذبتم في قوله في صفة

المخلصين : (أولئك هم الصادقون) تعريضا بأن هؤلاء هم الكاذبون ، ورب تعريض لايقاومه التصريح اهـ ولو حمل على الثاني نقول : إن الكلام في الإيمان الذي بين العبد وبين ربه تعالى ، وهو لايكون إلا بالإخلاص والاستقامة .

الآية الرابعة قوله تعالى في سورة النور : «إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله وإذا كانوا معه على أمر جامع لم يذهبوا حتى يستأذنوه إن الذين يستأذنونك أولئك الذين يؤمنون بالله ورسوله» الآيــة ، وهـذه الآيــة تدل على المطلوب من وجهين أيضا الأول القصر الذي في قوله : إنما المؤمنون الخ والثاني الحصر الذي في قوله تعالى : إن الذين يستأذنونك أولئك الذين يؤمنون الخ .

الآية الخامسة قوله تعالى في سورة المائدة : « ولو كانوا يؤمنون بالله والنبي وما أنزل إليه ما اتخذوهم أولياء » الآية ، ووجه دلالة هذه الآية على المقصود أن كلمة لو تجعل مدخولها المثبت منفيا وبالعكس سواء كان شرطاً أو جزاءاً أو معطوفاً على أحدهما وهذا معنى ما قيل : إن لو لانتفاء الثاني لانتفاء الأول . وقيل بالعكس ، والتفصيل في موضعه ، فالمعنى : أنهم اتخذوهم أولياء فما كانوا يؤمنون بالله والنبي وما أنزل إليه . أو أنهم ما كانوا يؤمنون بالله والنبي وما أنزل إليه فاتخذوهم أولياء . والاستدلال صحيح على أحد المعنيين الذي هو صحيح بخلاف الآخر .

الآية السادسة قوله تعالى في سورة الم تنزيل السجدة : « إنما يؤمن بآياتنا الذين إذا ذكروا بها خروا سجدا وسبحوا بحمد ربهم وهم لايستكبرون . تتجافى جنوبهم عن المضاجع » الآية ، ووجه الدلالة أن الله تعالى قد نفى الإيمان عن غير هؤلاء الموصوفين بالأعمال المذكورة فيها .

الآية السابعة قوله تعالى في سورة المجادلة : « لاتجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله » الآية ، ووجه الدلالة أن إخبار الله تعالى بقوله : لاتجد قوما يؤمنون الخ يستلزم نفي الإيمان عمن يوادون من حاد الله ورسوله

ضرورة أن إخبار الله تعالى صادق لا محالة ، ففي القرآن المجيد : «ومن أصدق من الله حديثا» وفي موضع منه : «ومن أصدق من الله قيلا» .

الآية الثامنة قوله تعالى في سورة النساء : « فلا وربك لايؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لايجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما » ودلالة هذه الآية على المطلوب واضحة .

الآية التاسعة قوله تعالى في سورة التوبة : « فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم » الآية ، ووجه الدلالة أن تخلية السبيل مشروطة بالأمور المذكورة في الآية من التوبة وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة ، ومعلوم أن التخلية من فروع الإيمان الذي يجري عليه الأحكام الدنيوية ، وهو أعم من الإيمان الذي بين العبد وبين ربه تعالى ، وانتفاء الأعم يستلزم انتفاء الأخص .

الآية العاشرة قوله تعالى فيها أيضا : « فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فإخوانكم في الدين » الآية ، وتقرير وجه الدلالة كما سبق في التاسعة فإن ارتفاع الأخوة الدينية يستدعي ارتفاع الإيمان الأعم وارتفاع الأعم يستدعي ارتفاع الأخص.

الآية الحادية عشرة قوله تعالى في سورة آل عمران : « قل أطيعوا الله والرسول فإن تولوا فإن الله لايحب الكافرين » . قال المفسر المحدث المؤرخ الشهير الحافظ ابن كثير رحمه الله العليم الخبير في تفسير الآية : (قل أطيعوا الله والرسول فإن تولوا) أي تخالفوا عن أمره (فإن الله لايحب الكافرين) فدل على أن مخالفته في الطريقة كفر، والله لايحب من اتصف بذلك ، وإن ادعى وزعم في نفسه أنه محب لله ويتقرب إليه حتى يتابع الرسول النبي الأمي خاتم الرسل ورسول الله إلى جميع الثقلين الجن والإنس الذي لو كان الأنبياء بل المرسلون بل أولو العزم منهم في زمانه ما وسعهم إلا اتباعه والدخول في طاعته ، واتباع شريعته كما سيأتي تقريره عند

قوله تعالى : (وإذ أخذ الله ميثاق النبيين) الآية إن شاء الله تعالى اهـ .

فهذه الآيات الإحدى عشرة وأمثالها تدل على انتفاء الإيمان عمن ترك الأعمال الإسلامية ولم يطع الله تعالى ورسوله ﷺ وإن كان في قلبه من التصديق أمثال الجبال ، وعلى لسانه من الإقرار أمثال الظراب الطوال وهذا هو الذي أشار إليه شيخنا - حفظه الله تعالي - بقوله : وقد تكاثرت الآيات بنفي الإيمان عن تارك الأعمال الخ .

فإن قيل : كيف يكون في قلب تارك الطاعة والمتابعة تصديق يسير فضلاً عن أن يكون فيه من التصديق أمثال الجبال ؟ فالأولى زيادة لفظ : على زعمه . أو يضرب على ذلك . أجيب بأن الله ورسوله قد جعلا قوما مصدقين ، ومستيقنين ، وعالمين بحقية الإسلام ، وعارفين بنبوة خير الأنام ، ومع ذلك قد كفراهم ، فلا حاجة إلى الزيادة ، ولا إلى الضرب ، وقس على هذا أمر الإقرار .

وإن قيل : إن القصر في بعض هذه الآيات ينافي القصر في بعضها الأخرى ، كالقصر الذي في قوله تعالى : « إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم » الخ فإنه بظاهره يباين القصر الذي في قوله تعالى : « إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله وإذا كانوا معه على أمر جامع » الخ فإن الثاني لم يقصر الإيمان على وجل القلب عند ذكر الله وازدياد الإيمان عند تلاوة آيات الله ، والتوكل على الله مع عدم التوكل على غير الله ، وإقام الصلاة والإنفاق من رزق الله كما قصره عليها الأول أي آية الأنفال .

على أن الإثبات والنفي في الآيات المذكورة وأشباهها إنما يتوجهان إلى الكمال لا إلى الذات ، فلايثبت ما ادعيتم من أن تلك الآيات وأمثالها تدل على نفي الإيمان عن تارك الأعمال .

قلنا : إن المراد قصر الإيمان على طاعة ما تستدعي عدم الإباء بدليل قوله تعالى

قل أطيعوا الله والرسول فإن تولوا فإن الله لايحب الكافرين . والآيات التي تدل على اجتماع الإيمان مع بعض المعاصي ، وعدم انتفاءه ببعضها فتلك المعاصي ليست بإباء ولاتستلزمه ، فلم ينتف طاعة ما تستدعي عدم الإباء ، والمذكور في الآيات المتقدم ذكرها من الطاعات والأعمال خرج مخرج الأمثال . أو العمل بالمقصور عليه الإيمان في آية يستلزم اتصاف صاحبه بما قصر عليه الإيمان في آية أخرى ، أو القصر إضافي ، فلا منافاة بين قصر وقصر .

وأما الإثبات والنفي في أمثال هذه التراكيب فإنما يتوجهان إلى الذات لا إلى الكمال إلا بثبت ، وليس ههنا لأن الأول حقيقة ، والثاني مجاز ، والحمل على الحقيقة مهما أمكن واجب . ثم إذا كان لحقيقة مجازان متفاوتان بالنسبة إليها ، وقامت القرينة الصارفة عن الحقيقة يجب الحمل على أقرب المجازين إلى الحقيقة ، وهنا لو فرضنا فرض المحال أن الحمل على الحقيقة لايمكن لوجب الحمل على الصحة إذ هي أقرب إلى الذات من الكمال . وأما اجتماع الإيمان مع المعصية فقد تقدم توجيهه فتذكره . ولك أن تقول : إن المعاصي متفاوتة فبعضها يرفع الإيمان ، وبعضها لايرفعه كما أن الطاعات متفاوتة فبعضها يحصل الإيمان ويقومه ، وبعضها يحسنه ويجمله .

ففي كلام صاحب الفيض هذا تعقبات عديدة الأول أن قوله : بقي الجواب عن إطلاق الإيمان على الأعمال في الحديث . فيه أنه لم يبق الجواب عن إطلاق الإيمان على الأعمال في الحديث فقط ، بل بقي الجواب عن إطلاق الإيمان على الأعمال في القرآن أيضا ، بل عن نفي القرآن والحديث الإيمان عمن ترك بعض الأعمال والطاعات أيضاً .

الثاني أن قوله : لكنه لاينحصر فيما قالوه . فيه أن النبي ﷺ قد صرح في حق بعض الأعمال والطاعات بأنه شطر الإيمان ، وهو نص في الجزئية ، وكذا قوله ﷺ :

الإيمان بضع وستون شعبة . الحديث رواه البخاري ومسلم وغيرهما ، فظهر أن إطلاق الإيمان على الأعمال ينحصر فيما قالوه من أن الأعمال أجزاء للإيمان ، وأن إطلاق الإيمان على الأعمال من قبيل الكل على بعض أجزائه .

الثالث أن قوله : ويجوز أي يكون من باب إطلاق المبدأ على الأثر كما فهمنا الخ فيه أن ذلك لايجوز لما تقدم في التعقب الثاني . على أن العمل إن كان من الآثار التي لابد من وجودها عند وجود المبدأ فهو يخالف المذهب الحنفي ، وما ذهب إليه الإمام الهمام رحمه الله تعالى إذ الإيمان عنده هو التصديق فقط لا غير كما صرح به صدر الشريعة وحافظ الدين النسفي سواء كان مع العمل أم لا . وإن كان من الآثار التي قد توجد عند وجود مبدأها ، وقد لا فهو ينافي تصريحات القرآن والسنة من قصر الإيمان على الأعمال ونفيه عن تاركها وعمن لم يتحل بها . على أنه ينافي مذهب الإمام أيضا فإن من صدق بقلبه ، ولم يأت بعمل ما فهو مؤمن عنده ، وفيه ما فيه .

مع أن كون العمل أثراً من آثار الإيمان لايضاد جزئيته له ، فإن صاحب الفيض قد صرح فيما بعد أن النسبة بينهما أي بين الإيمان والعمل على نظر الحنفية كنسبة الأصل إلى الشجرة ، والشجرة إلى الثمرة ، فكما أن الشجرة نابتة من أصلها ثم الثمرة من تلك الشجرة كذلك الأعمال تنبت من الإيمان فهو المبدأ وهذه آثارها الخ ولا ريب أن الثمرة جزء للشجرة ، والأصل أيضا جزء لها .

الرابع أن قوله : ولو انحصر الأمر في أن الحديث أطلق الإيمان على الأعمال . يشعر بأنه ينكر انحصار الأمر في أن الحديث أطلق الإيمان على الأعمال ، وفيه أنه قد قال قبيل هذا : واعلم أن إطلاق الإيمان على الأعمال مما لايمكن إنكاره فقد تواتر به الحديث . . . . بقي الجواب عن إطلاق الإيمان على الأعمال في الحديث فلاننكر أنه أيضاً إطلاق الخ والحق أن في العبارة خللا أو سقطا ، والمقصود ظاهر

وهو نفي انحصار الإطلاق في الجزئية ، وقد تقدم الجواب عنه .

الخامس أن قوله : والقرآن جعلها مغايرة له الخ فيه ما قد عرفت من أن القرآن أيضا قد أطلق الإيمان على الأعمال كما مر تفصيله في تعداد آيات تدل على أن الإيمان لايتحقق حتى يتحقق العمل ، ولايثبت بدونه كما مضى تقريره .

السادس أنه إذا ثبت أن القرآن والحديث متساويا الأقدام في إطلاق الإيمان على الأعمال وجعلها مما لابد منه للإيمان ظهر فساد قوله : كان اتباع القرآن ، والتأويل في الحديث هو الأولى . إذ لا منافاة بينهما فإن الحديث قد أطلق الإيمان على الأعمال وجعلها داخلة فيه ، والقرآن قد أطلق الإيمان على الأعمال أيضا كالحديث، وجعلها مما لابد منه للإيمان ، ولم ينف دخولها فيه الذي قد أثبته الحديث .

وأما عطف القرآن للأعمال على الإيمان فلاينافي دخولها فيه لأن العطف إنما يقتضي المغايرة بين الطرفين أية مغايرة كانت ، لا مغايرة دون مغايرة ، والمغايرة التي بين الكل وجزئه تكفي للعطف ، وكذا جعل القرآن جملة : وهو مؤمن . حالا من ضمير عمل ويعمل لاينافي دخول الأعمال في حقيقة الإيمان . على أنه يجوز تخصيص الكتاب وتقييده وتأويله والزيادة عليه بالخبر عند الإمام أبي حنيفة أيضاً .

ثم اتباع القرآن في أن يجعل الأعمال مما لابد منه لتحقق الإيمان، لا في أن يقال: إن الإيمان يتحقق بدون الأعمال . وتأويله لإطلاق الحديث الإيمان على الأعمال بأنه من باب إطلاق المبا [illegible] لى الأثر لو سلمنا جريانه في بعض الأحاديث مع أن الأثر قد يكون جزءاً للمبدأ لانسلم جريانه في أحاديث شعب الإيمان ومنها : الإيمان بضع وستون شعبة . الحديث ، ومنها أحاديث جعل فيها بعض الأعمال شطر الإيمان ، فإن تلك الأحاديث نصوص صريحة محكمة في الجزئية تأبى أمثال ذلك التأويل إباءاً شديداً .

السابع أن قوله : فالحقيقة أداها القرآن . فيه أن الحقيقة التي أداها القرآن هي أن

الإيمان لابد لحصوله من العمل إذ هو قد قصر الإيمان على العمل ونفاه عن تاركه ، لا ما رامه من أن الحقيقة التي أداها القرآن هي أن الإيمان عبارة عن التصديق فقط . فإنه ليس في القرآن ما يدل على هذا ولو أدنى دلالة .

الثامن أن قوله : والحديث ورد على اعتبار . يعنى به أن الحديث إنما ورد على اعتبار ولم يرد على الحقيقة ولا أداها ، وفيه بعد لايخفى ، والحق أن الذي أوضحه الحديث وفصله ، وصرحه من إطلاق الإيمان على الأعمال وجعلها أجزاءاً له إنما أخذه من القرآن ، فإنه إذ رآه ينفي الإيمان عمن ترك الأعمال ، وكان هذا النفي يتأتى على صور وتقادير منها جزئية الأعمال للإيمان حمله عليها ، وكذا الكلام في الإطلاق فإن الحديث جعل إطلاق القرآن للإيمان على الأعمال وكذا إطلاقه له عليها من باب إطلاق الكل على بعض أجزائه، ولا ريب أن الحديث أعلم بمحامل القرآن .

التاسع أن قوله : لأن القرآن يؤدي الحقيقة ويوفي حقها ، والحديث قد يرد على المصالح ويراعيها . فيه أيضا نظر ظاهر ، فإن القرآن أيضا قد يرد على المصالح ويراعيها ، فالحديث والقرآن في تأدية الحقائق ، وإيفاء حقوقها ، والورود على المصالح ومراعاتها سيان . نعم التفصيل في الحديث أكثر منه في القرآن . ثم الورود على المصالح ، ومراعاتها لاينافيان تأدية الحقائق وإيفاء حقوقها .

وقال بعض أصحابنا : وفيه - أي في هذا القول والذي تقدم - أيضا أن الظاهر منه أن القرآن يؤدي الحقيقة والحديث ليس كذلك ، وهذا إساءة الأدب في حق الحديث ، وهذه الهفوات هي التي فتحت باب إنكار الحديث اهـ .

العاشر أن قوله : فإن شئت أخذ الحقيقة كما هي فلاتجدها إلا في القرآن . فيه أن الحصر فاسد ، فإن الحديث أيضا توجد فيه الحقائق كما هي وقد قال هو نفسه قبل : لأن القرآن يؤدي الحقيقة ويوفي حقها والحديث قد يرد على المصالح الخ وهو مشعر بأن الحديث قد يرد على الحقائق ويوفي حقوقها ، ففي كلامه هنا تناقض .

الحادي عشر أن قوله : وقد رأيت أن القرآن لايجعل الأعمال أجزاءاً للإيمان . فيه أنك قد علمت أن القرآن يجعل الإيمان مقصوراً على الأعمال وموقوفاً عليها ، وينفي الإيمان عمن تركها ، وصنيعه هذا يصدق على تقدير ركنية الأعمال للإيمان أيضاً ، وقد جعلها الحديث أجزاءاً والقرآن لم يحكم في آية من آياته بأن الأعمال ليست من الإيمان ، أو بأن حقيقة الإيمان مغايرة للأعمال مغايرة تنافي الركنية ، والمغايرة المفهومة من العطف لاتنافيها كما عرفت غير مرة .

ولايبعد أن يقال : إن ما يفهم من نظم القرآن مراد أولى وما يدل عليه الحديث فهو داخل في مؤداه أيضا على طريق المراد الثانوي . وإنما قلنا هذا نظراً إلى ما قاله صاحب الفيض نفسه في شرح الحديث المسلسل بتحريك الشفتين من أن نظم القرآن إذا أعطى معنى ثم جاء الحديث يحمله على خلافه فهل يعتبر بنظم النص أو الحديث ؟ والذي ظهر لي فيه أن يجعل مراداً أولياً وثانوياً الخ وقد تقدم ما في قوله هذا من الخلل والعوار .

الثاني عشر أن قوله : فكانت حقيقة الإيمان مغايرة للأعمال . فيه أنه نعم لكن لا مغايرة تنافي الجزئية ، فإن حقيقة الكل مغايرة للجزء ، فالاستدلال بمطلق المغايرة على انتفاء الجزئية خطأ ، فتدبر ولا تكن من الذين لايتدبرون .

الثالث عشر أن قوله : ولما أمكن أن يفرط فيه مفرط أزاحه الحديث ، وأطلق الإيمان على الأعمال . فيه أن هذا الإمكان إنما يتصور ثبوته إذا لم ينظر إلى الآيات التي تنفي الإيمان عمن ترك الأعمال ، وأغمضت العيون عنها ، وهو مما لايمكن صدوره إلا ممن كان مصداق حبك الشيء يعمي ويصم . ولو سلم الإمكان فإزاحته موجودة في القرآن أيضا بطريق إطلاق الإيمان على الأعمال، وبطريق قصره عليها .

الرابع عشر أن قوله : وتلافياً لما قد يسبق من عطف الأعمال على الإيمان من المغايرة بحيث لاتبقى لها سراية في زيادته أيضاً . فيه أن المغايرة التي جعلها بين

الإيمان والأعمال لاتسبق من العطف إلا إلى ذهن من لم يعرف مواقع العطف ومواضعه وأما المغايرة بحيث لاتبقى للأعمال سراية في زيادة الإيمان فإنما تتبادر من العطف إلى فهم من استولى على ذهنه مفروض فهو يراه في النوم واليقظة في كل شيء ، ومن تدبر آيات زيادة الإيمان علم أن القرآن أيضاً دل على أن للأعمال مدخلاً ما في زيادة الإيمان .

الخامس عشر أن قوله : بحيث لاتبقى لها سراية في زيادته أيضاً . ينبئ بأن الأعمال لها سراية في زيادة الإيمان عند الحنفية ، ومن لوازم ذلك سرايتها في نقصانه ، وقد صرح فيما قبل أن الفسق لايوجب النقص في الإيمان ، وبطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم وقد نقل عن الإمام أبي حنيفة - رحمه الله تعالى - أن الإيمان لايزيد ولاينقص . وما قيل : إن فيه أن النقص يستلزم الزيادة بدون قوله : أيضاً . فإن أيضاً عطف على الجزئية . فضعفه لايحتاج إلى البيان .

السادس عشر أن قوله : وبالجملة لا خلاف بعد الإمعان إلا في التعبير . فيه أن المحشي قال فيما فهمه من بعض تقارير شيخه : وليس نزاعاً لفظياً كما قالوا اهـ وقد مر ما يتعلق بهذا تفصيلاً فتذكره .

السابع عشر أن قوله : فما يتركه القرآن يأخذه الحديث . يشعر بأن القرآن قد ترك إطلاق الإيمان على الأعمال ، وفيه ما قد عرفت غير مرة .

الثامن عشر أن قوله : فإن ذلك - أي أخراج الأعمال عن حقيقة الإيمان - صنيع القرآن . فيه أن القرآن لم يخرج الأعمال عن حقيقة الإيمان في آية من الآيات ولا في لفظة من اللفظات ، بل قصره الإيمان على الأعمال ، ونفيه إياه بتركها يدلان على عدم تحقق الإيمان بدون الأعمال ، وشرحه الحديث بدخول الأعمال في حقيقة الإيمان . وأما العطف فلا دلالة له على الإخراج أصلا فانظر كيف أفضى بصاحب الفيض تصحيح مذهب إمامه وحزبه إلى عزو ما ليس في القرآن إليه أعاذنا الله تعالى

من ذلك .

التاسع عشر أن قوله : فلو كان المحدثون اختاروا جزئية الأعمال نظراً إلى إطلاق الإيمان على الأعمال في الأحاديث . فيه أنهم اختاروا ما اختاروا نظراً إلى إطلاق الإيمان على الأعمال في القرآن والحديث كليهما ، وإلى قصر القرآن والحديث للإيمان على الأعمال ، ونفيهما للإيمان عمن لم يعمل عملاً ما يدل على عدم الإباء ، وإلى جعل الحديث الإيمان بضعاً وستين أو سبعين شعبة ، وبعض الأعمال شطراً للإيمان .

فالمحدثون لم ينظروا إلى إطلاق الحديث فقط كما يشعر به كلامه ، بل نظروا إلى الحديث وإلى القرآن كليهما ، وراعوا ما فيهما بخلاف الحنفية فإنهم في جعلهم الإيمان يتحقق بدون الأعمال لم ينظروا إلى الحديث ولا إلى القرآن ، فإن القرآن أيضاً لايجعل الإيمان متحققاً بدون الأعمال ولاحاصلاً إلا بها ، وإنما نظروا إلى قول أبي حنيفة فقط ، فأي الفريقين أحق بكونهم مصيبين ، وأي النظرين أصوب عند العاقلين .

الموفي للعشرين أن قوله : فإمامنا – رحمه الله تعالى – اختار تغايرهما نظرا إلى تغاير القرآن بالعطف . فيه أن التغاير الذي اختاره الإمام غير الذي يدل عليه العطف فإن مفاد الأول أن الإيمان هو التصديق فقط ، ويتحقق بدون عمل أي عمل كان حتى أن الفاسق عند الإمام – رحمه الله تعالى – مؤمن كامل الإيمان لا نقص في إيمانه أصلا بخلاف الثاني فإن مفاده ليس هذا ، وإلا يلزم أن تكون الآيات التي عطف فيها العمل على الإيمان منافية للآيات والأحاديث التي قصرت الإيمان على الأعمال ونفته بانتفاءها، وأنت خبير بأن القرآن لاتناقض فيه ولا تعارض، وكذا الأحاديث، ولا تناقض بين القرآن والأحاديث ، وترك تقليد الإمام – رحمه الله تعالى – أيسر من ضرب كتاب الله بعضه ببعض ، وضرب الأحاديث بكتاب الله ، ومن رد

الأحاديث الصحيحة الصريحة فتأمل حق التأمل ، وتدبر حق التدبر .

١٧٣- **قال** : وبعد اللتيا والتي إذا لم تكن نسبة الأعمال إلى الإيمان كنسبة الأجزاء إلى الكل ، ولا كنسبة الأوراق والعروق والأغصان إلى الشجرة ، فكيف نسبته إليها ؟ فالجواب أن النسبة بينهما - إلى قوله : فالتعبير الأوفى هو الأصلية والفرعية اهـ (ج ١ ص ٥٨) .

اقول : وفيه أن الثمار تبدو في الأوقات ، وتذهب في غير حينها كذلك الأعمال تذهب في غير حينها ، وتجيء في أوقاتها .

يقول : وحاصل ما قال صاحب الفيض أن نسبة الأعمال إلى الإيمان ليست كنسبة الأجزاء إلى الكل ، ولا كنسبة الأوراق والعروق والأغصان إلى الشجرة ، ولا كنسبة المكمل إلى المكمل ، ولم يحب أن يقال : إن نسبتها إليه كنسبة الثمرة إلى الشجرة ، بل التعبير الأوفى عنده هو الأصلية والفرعية .

فهذه خمس نسب أولاها نسبة الأجزاء إلى الكل ، وهي هي .

الثانية نسبة الأوراق والعروق والأغصان إلى الشجرة ، ولا ريب أن الأوراق والعروق والأغصان أجزاء للشجرة ، فمرجع هذه النسبة إلى الأولى إلا أنها أعم من الثانية ، فإن الأجزاء أعم من أن تكون ذهنية أو خارجية أصلية أو عرفية ، والأوراق والعروق والأغصان إنما هي أجزاء عرفية ، فذكر النسبة الثانية بعد الأولى مستغني عنه لأن انتفاء الأعم يستلزم انتفاء الأخص إلا أن يقال : إنه ذكرها لمزيد الاهتمام ، ولاستيفاء البيان .

الثالثة نسبة المكمل إلى المكمل . وهذه أعم من الأولى ، فإن المكمل قد يكون داخلا في المكمل وقد يكون خارجا عنه .

الرابعة نسبة الثمرة إلى الشجرة . وهذه أخص من الأولى ، فإن الثمرة من أجزاء الشجرة العرفية كالأوراق ، وهما سيان في الذهاب والإياب إلا في الأشجار

التي لايسقط ورقها في الخريف أيضا ، فلا معنى للفرق بين نسبة الأوراق إلى الشجرة وبين نسبة الثمار إليها إلا في بعض الأشجار بنحوٍ من الاعتبار .

الخامسة نسبة الفرع إلى الأصل ، وهذه أيضاً أعم من الأولى إن جعل الفرع أعم من الجزء ، فإن الفرع على هذا التقدير قد يكون جزءا للأصل كالأوراق للشجرة والولد للوالد .

وهنا نسبتان أخريان ذكرهما بقوله : إن النسبة بينهما على نظر الحنفية كنسبة الأصل إلى الشجرة ، والشجرة إلى الثمرة الخ إحداهما نسبة الأصل إلى الشجرة ، ولايخفى أن الأصل جزء للشجرة ، ويلزم على تقدير تسليم هذه النسبة بين الإيمان والعمل أن يكون الإيمان جزءا للعمل ، ولم يقل به أحد لا السلف ولا الحنفية إلا أن يقال : إن المراد بالأصل ههنا البذر ، لا الجذع والجذر ، فيلزم أن تكون الأعمال موجودة في الإيمان بالقوة كما أن الشجرة موجودة في بذرها بالقوة ، ولم يقل به الحنفية فإن الإيمان عندهم منفصل على حدة من الأعمال مستقل مفرز برأسه .

والثانية نسبة الشجرة إلى الثمرة ، وهذه مرجعها إلى الرابعة نفسها أو عكسها .

وقد جحد صاحب الفيض في كلامه هذا أن تكون بين الإيمان والعمل نسبة من هذه النسب المذكورة إلا الرابعة فلم يحبها ، وإلا الخامسة فقد اختارها ، وقال : فالتعبير الأوفى هو الأصلية والفرعية . واستمد في اختيارها بقوله تعالى : أصلها ثابت وفرعها في السماء . وترجى أن يكون حديث شعب الإيمان أيضا على الفرعية، لا الجزئية .

هذا ولو رأيت شرح صاحب الفيض لحديث شعب الإيمان في باب أمور الإيمان لعلمت أن مآل نسبة الثمرة إلى الشجرة التي لم يحبها ، ومآب نسبة الفرع إلى الأصل - التي اختارها لنفسه وجعلها التعبير الأوفى في باب النسبة بين الأعمال والإيمان - إلى الجزئية ، وها أنا أذكر لك ما قاله هناك ، فاستمع له وأنصت .

قال رحمه الله تعالى : والحاصل أن الإيمان مركب من أمور أعلاها لا إله إلا الله ، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق ، والحياء شعبة منه ، وإنما نبه على كون الحياء شعبة من الإيمان لكونه أمراً خلقياً ربما يذهل الذهن عن كونه من الإيمان ، فدل على أن الأخلاق الحسنة أيضاً منه .

وقد مر مني - أي من صاحب الفيض - أن ظاهر هذا التعبير يؤيد نظر الشافعية لأن الشعب تكون أجزاءاً للشجرة ، ونحوه قوله تعالى : « كلمة طيبة كشجر طيبة » الخ فشبه الكلمة بالشجرة ، والكلمة هي الإيمان ، وثمارها هي الأعمال قد تكون ، وقد لاتكون مع بقاء الشجرة كذلك الأعمال تكون قد ، وقد مع بقاء أصل الإيمان ، ولكنه بالعطف جعلها مغايرة له ، فالنسبة إما كنسبة الأغصان إلى الشجرة ، أو الأثر إلى المؤثر ، والنظر دائر فيه بعد .

ولنا - أي ولصاحب الفيض ومن وافقه - أن نقول : إن للشعب نسبة أخرى إلى أصلها وهي كونها نابتة منه ، وناشئة عنه ، وحينئذ لاتكون تلك الشعب أجزاءاً ينتفي الكل بانتفاءها ، بل فروعا يبقى اسم الكل مع انتفاء بعضها ، وقد علمت أن الاختلاف في كونها فروعاً أو أجزاءاً لايرجع إلى إكفار معدمي الأعمال أو عدمه ، بل هو اختلاف تعبير بحسب الأنظار ، فاعلمه .

وتفصيله أن أجزاء الشيء لايجب أن يكون كلها متساوية الأقدام ألاترى أن الإنسان يتركب من أجزاء ليست كلها على حد واحد . ولكن بعضها رئيسة وبعضها مرؤوسة كالقلب والدماغ فإنهما جزءان له ، وكذلك الأيدي والأرجل أجزاء له أيضا ، ولكن أين هذا من ذلك ؟ فجزئية الأول بحيث نيط بها صلاحه وفلاحه ، وليس كذلك الثاني ، وهذه هي الحال في الشجرة فإن فيها جذعا وأغصانا وشماريخ وأوراقا ، وليست كلها متساوية الأقدام . نعم هناك أجزاء أخرى تكون على حد سواء كاللبنات للجدار ، فإن كان مرادهم بإثبات الجزئية نحو تلك

فلانسلمها ، ولانراها ثابتة من الأحاديث ، وإن أرادوا بها الجزئية كما في الطائفة الأولى فإنا نقول بها انتهى بلفظه (ج ١ ص ٧٨ - ٧٩) .

أما كون مآل نسبة الثمرة إلى الشجرة إلى الجزئية فلأن الثمر كالورق في أنهما جزءان للشجرة ، وقد اعترف بجزئية الورق حيث قال : وإن أرادوا بها الجزئية كما في الطائفة الأولى فإنا نقول بها . وقد ذكر في الطائفة الأولى الأوراق أيضا .

وأما كون مآب نسبة الفرع إلى الأصل إلى الجزئية فلأنه قال : وحينئذ لاتكون تلك الشعب أجزاء ينتفي الكل بانتفاءها ، بل فروعا يبقى اسم الكل مع انتفاء بعضها . وهو يدل على أن للفروع أيضا كلا ، ومن المحال أن يكون شيء كلا لشيء من غير أن يكون هو جزءا له ويدل على أن الشعب والفروع أجزاء مخصوصة أعني أجزاء لاينتفي الكل بانتفاء بعضها . وقال أيضاً : لأن الشعب تكون أجزاءاً للشجرة . ومعلوم أن الشعب هي الفروع .

وأما قوله : إن للشعب نسبة أخرى إلى أصلها ، وهي كونها نابتة منه الخ فلاينافي جزئية الشعب كما يدل عليه قوله الذي نقلناه قبل هذا ألاترى أن الأغصان نابتة من الشجرة ، وهي أجزاء لها أيضا ، فكون الشيء نابتا من الشيء ، وناشئا منه لايناقض جزئيته له ، وعلى تقدير التسليم لاتكون الشعب أجزاءاً لأصل الشجرة ولا كلام فيه ، وإنما الكلام في كون الشعب أجزاءاً للشجرة .

فلا معنى لقوله : أما الحديث فلم يعبر إلا بكونها شعباً ، وفيه تردد بعد من حيث كونها فرعاً وبحسب كونها جزءاً . بعد أن قال : وإن أرادوا بها الجزئية كما في الطائفة الأولى فإنا نقول بها . ولا لقوله : ولعل حديث شعب الإيمان أيضا على الفرعية لا الجزئية . فإن حديث الشعب ولاسيما حديث الشطر نص صريح في الجزئية ، ودخول الأعمال في الإيمان كيف لا ؟ وقد قال هو عينه شارحا لقوله ﷺ : الإيمان بضع وستون شعبة : والحاصل أن الإيمان مركب من أمور الخ وقد تبين مما

ذكرنا أن استمداده بقوله تعالى : أصلها ثابت وفرعها في السماء . لايجديه أصلا ، ولاينفعه رأسا .

تنبيهات

الأول : أن صاحب الفيض قال في شرح قوله تعالى : « ألم تر كيف ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها » الآية قولين مختلفين ، فقد قال في ص ٥٨ : فالأصل هو الإيمان ، والفروع هي الأعمال . وقال في ص ٧٨ : والكلمة هي الإيمان ، وثمارها هي الأعمال . واختلاف هذين القولين ظاهر .

الثاني : أن قوله : فتكون الأعمال مقصودة ، والإيمان تابعاً مع أنه أصل . فيه أن الإيمان أصل ومتبوع ومقصود من وجه ، والأعمال مقصودة أيضا لكن من وجه آخر فلا محذور وإن شئت التفصيل فارجع إلى ما ذكرنا قبل في دفع إيراد صاحب الفيض على ما حكاه عن أحمد بن حنبل - رحمه الله تعالى - من أن الإيمان معاقدة على الأعمال . بأنه يقتضي أن تكون الأعمال مقصودة ، والإيمان وسيلة .

الثالث : أنك قد عرفت مما مضى أن نسبة الثمرة إلى الشجرة ترجع إلى نسبة الجزء إلى الكل ، وكذا نسبة الفرع إلى الأصل قد ترجع إليها ، وهنا قد رجعت إليها لما ذكرنا فاعلم أيضا أن نسبة الثمرة إلى الشجرة لايبعد أن ترجع إلى نسبة الفرع إلى الأصل فإن الثمرة أيضا من فروع الشجرة النابتة منها ، وهي كانت ترجع إلى الجزئية ، فنسبة الثمرة إلى الشجرة ترجع إلى الجزئية بواسطة أو بغيرها ، وإذا كان الأمر كذلك فلا معنى لمحبة صاحب الفيض لنسبة الفرع إلى الأصل ، وعدم محبته لنسبة الثمرة إلى الشجرة . وأما المقصودية فقد قدمنا الجواب عنها .

الرابع : أن صاحب الفيض لما سلم أنهم إن أرادوا بها الجزئية كما في الطائفة

الأولى - أي الجزئية التي لاتكون فيها الأجزاء متساوية الأقدام ، وقد ذكرنا أنهم قد أرادوا بها تلك الجزئية لا غير - فإنا نقول بها . وأقر واعترف بالجزئية لم يبق لإبدائه الفرق بين الجزئية والفرعية ههنا معنى إذ الفرعية قد تتحقق في ضمن الجزئية وقد قال بالجزئية ، وإلا يلزم الاضطراب في كلامه بلا ارتياب .

هذا ومن المناسب أن نذكر ههنا نبذاً من أقوال المفسرين في تفسير قوله تعالى : « ألم تر كيف ضرب الله مثلا كلمة طيبة » الآية ليتضح لك حقيقة استمداد صاحب الفيض به ، وحال استيناسه به فاسمع أنه قال صاحب جامع البيان : (ألم تر كيف ضرب اللّه) أي قصد (مثلا) ووضعه (كلمة طيبة) هي كلمة التوحيد ونصبها بتقدير جعل كلمة ، ويكون تفسيرا لقوله : ضرب الله . (كشجرة طيبة) هي النخلة أو شجرة في الجنة (أصلها ثابت) في الأرض (وفرعها) غصونها ورأسها (في السماء تؤتي) هذه الشجرة (أكلها) ثمرها (كل حين) عينه الله تعالى لإثمارها ، أو صيف وشتاء صباح ومساء (بإذن ربها) بإرادة خالقها . وكلمة التوحيد كشجرة أصلها في أرض قلب المؤمن ، وثمرها صوالح أعمال المؤمن وفرعها في السماء يرفع بها عمل المؤمن إلى السماء ، والشجرة لاتكون شجرة إلا بعرق وأصل وفرع كذلك الإيمان لايتم إلا بتصديق وإقرار وعمل (ويضرب الله الأمثال للناس لعلهم يتذكرون) فإن فيها زيادة إفهام وتذكير وتصوير للمعاني اهـ .

وقال صاحب الكشاف : قرئ (ألم تر) ساكنة الراء كما قرئ من يتق ، وفيه ضعف (ضرب الله مثلا) اعتمد مثلا ووضعه ، و (كلمة طيبة) نصب بمضمر أي جعل كلمة طيبة (كشجرة طيبة) وهو تفسير لقوله : ضرب الله مثلا . كقولك : شرف الأمير زيدا كساه حلة وحمله على فرس . ويجوز أن ينتصب مثلا وكلمة بضرب أي ضرب كلمة طيبة مثلا بمعنى جعلها مثلا ، ثم قال : كشجرة طيبة . على أنها خبر مبتدأ محذوف بمعنى هي كشجرة طيبة (أصلها ثابت) يعني في الأرض

ضارب بعروقه فيها (وفرعها) وأعلاها ورأسها (في السماء) ويجوز أن يريد وفروعها على الاكتفاء بلفظ الجنس وقرأ أنس بن مالك كشجرة طيبة ثابت أصلها .

فإن قلت : أي فرق بين القراءتين ؟ قلت : قراءة الجماعة أقوى معنى لأن في قراءة أنس أجريت الصفة على الشجرة ، وإذا قلت : مررت برجل أبوه قائم . فهو أقوى معنى من قولك : مررت برجل قائم أبوه . لأن المخبر عنه إنما هو الأب لا رجل والكلمة الطيبة كلمة التوحيد ، وقيل : كل كلمة حسنة كالتسبيحة والتحميدة والاستغفار والتوبة والدعوة . وعن ابن عباس : شهادة أن لاإله إلا الله .

وأما الشجرة فكل شجرة مثمرة طيبة الثمار كالنخلة وشجرة التين والعنب ، والرمان وغير ذلك . وعن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال ذات يوم : إن الله ضرب مثل المؤمن شجرة ، فأخبروني ما هي ؟ فوقع الناس في شجر البوادي وكنت صبيا فوقع في قلبي أنها النخلة ، فهبت رسول الله ﷺ أن أقولها وأنا أصغر القوم . وروي : فمنعني مكان عمر واستحييت . فقال لي عمر : يا بني لو كنت قلتها لكانت أحب إلي من حمر النعم . ثم قال رسول الله ﷺ : ألا إنها النخلة . وعن ابن عباس رضي الله عنهما : شجرة في الجنة .

وقوله : في السماء . معناه في جهة العلو والصعود ، ولم يرد المظلة كقولك في الجبل : طويل في السماء . تريد ارتفاعه وشموخه (تؤتي أكلها كل حين) تعطي ثمرتها كل وقت وقته الله لإثمارها (بإذن ربها) بتيسير خالقها وتكوينه (لعلهم يتذكرون) لأن في ضرب الأمثال زيادة إفهام وتذكير وتصوير للمعاني اهـ .

وقال صاحب الجلالين : (ألم تر كيف ضرب الله مثلا) ويبدل منه (كلمة طيبة) أي لا إله إلا الله (كشجرة طيبة) هي النخلة (أصلها ثابت) في الأرض (وفرعها) غصنها (في السماء تؤتي) تعطي (أكلها) ثمرها (كل حين بإذن ربها) بإرادته كذلك كلمة الإيمان ثابتة في قلب المؤمن ، وعمله يصعد إلى السماء ويناله بركته وثوابه كل

وقت (ويضرب) يبين (الله الأمثال للناس لعلهم يتذكرون) يتعظون فيؤمنون اهـ .

وقال صاحب روح المعاني : (ألم تر) الخطاب لسيد المخاطبين ﷺ . وقيل : لمن يصلح له . والفعل معلق بما بعده من قوله تعالى (كيف ضرب الله مثلا) أي كيف اعتمله ووضعه في موضعه اللائق به (كلمة طيبة) نصب على البدلية من مثلاً ، وضرب متعدية إلى مفعول واحد كما ذهب إلى ذلك الحوفي والمهدوي ، وأبو البقاء ، وهو على ما قيل بدل اشتمال ، ولو جعل بدل كل من كل لم يبعد . واعترض عليه بأنه لا معنى لقولك : ضرب الله كلمة طيبة . إلا بضم مثلاً إليه ، فمثلا هو المقصود بالنسبة ، فكيف يبدل منه غيره ؟ ولايخفى أن هذا بناء على ظاهر قول النحاة : إن المبدل في نية الطرح . وهو غير مسلم .

وقوله سبحانه (كشجرة طيبة) صفة كلمة أو خبر مبتدأ محذوف أي هي كشجرة وجوز أن يكون كلمة منصوباً بمضمر ، وضرب أيضاً متعدية لواحد أي جعل كلمة طيبة كشجرة طيبة أي حكم بأنها مثلها ، والجملة تفسير لقوله سبحانه : ضرب الله مثلا . كقولك : شرف الأمير زيداً كساه حلة وحمله على فرس . وتعقب ذلك أبو حيان بأن فيه تكلف إضمار لا ضرورة تدعو إليه . وأجاب عنه السمين بما فيه بحث .

وجوز أيضاً أن يكون ضرب المذكور متعديا إلى مفعولين إما لكونه بمعنى جعل واتخذ أو لتضمينه معناه ، وكلمة أول مفعوليه ، وقد أخر عن ثانيهما أعني مثلا لئلا يبعد عن صفته التي هي كشجرة . قيل : ولايرد على هذا بأن المعنى أنه تعالى ضرب لكلمة طيبة مثلا ، لا كلمة طيبة مثلاً لأن المثل عليه بمعنى الممثل به ، والتقدير ذات مثل أولها مثلا ، وقرئ كلمة بالرفع على الابتداء لكونها نكرة موصوفة ، والخبر كشجرة . ويجوز أن يكون خبر مبتدأ محذوف وكشجرة صفة أخرى .

(أصلها ثابت) أي ضارب بعروقه في الأرض . وقرأ أنس بن مالك كشجرة

طيبة ثابت أصلها وقراءة الجماعة على الأصل ، وذكروا أنها أقوى معنى قال ابن جني : لأنك إذا قلت : ثابت أصلها . فقد أجريت الصفة على شجرة ، وليس الثبات لها إنما هو للأصل ، والصفة إذا كانت في المعنى لما هو من سبب الموصوف قد تجري عليه لكنها أخص بما هي له لفظا ومعنى ، فالأحسن تقديم الأصل عناية به ، ومن ثم قالوا : زيد ضربته . فقدموا المفعول عناية به حيث أن الغرض ليس ذكر الفاعل ، وإنما هو ذكر المفعول ، ثم لم يقنعوا بذلك حيث أزالوه عن لفظ الفضلة ، وجعلوه رب الجملة لفظا فرفعوه بالابتداء ، وصار ضربته ذيلا له ، وفضله ملحقة به ، وكذلك قولك : مررت برجل أبوه قائم . أقوى معنى من قولك : مررت برجل قائم أبوه . لأن المخبر عنه بالقيام إنما هو الأب لا الرجل مع ما في التقديم هنا من حسن التقابل والتقسيم إلا أن لقراءة أنس وجها حسنا ، وهو أن (ثابت أصلها) صفة الشجرة ، وأصل الصفة أن تكون اسما مفردا لأن الجملة إذا وقعت صفة حكم على موضعها بإعراب المفرد وذلك لم يبلغ مبلغ الجملة بخلاف (أصلها ثابت) فإنه جملة قطعا .

وقال بعضهم : إنها أبلغ . ولم يذكروا وجه ذلك ، فزعم من زعم أنه ما أشير إليه من وجه الحسن ، وهو بمعزل عن الصواب . وقال ابن تمجيد : هو أنه كوصف الشيء مرتين مرة صورة ، ومرة معنى مع ما فيه من الإجمال كما في (ألم نشرح لك صدرك) فإنه لما قيل : (كشجرة طيبة ثابت) تبادر الذهن من جعل (ثابت) صفة لشجرة صورة أن شيئا من الشجرة متصف بالثبات ، ثم لما قيل (أصلها) علم صريحا أن الثبات صفة أصل الشجرة . وقيل : كونها أكثر مبالغة لجعل الشجرة بثبات أصلها ثابتة بجميع أغصانها فتدبر .

(وفرعها) أي أعلاها من قولهم : فرع الجبل . إذا علاه ، وسمي الأعلى فرعا لتفرعه على الأصل ، ولهذا أفرد وإلا فكل شجرة لها فروع وأغصان ، ويجوز أن

يراد به الفروع لأنه مضاف ، والإضافة حيث لا عهد ترد للاسغراق ، أو لأنه مصدر بحسب الأصل ، وإضافته على ما اشتهر تفيد العموم ، فكأنه قيل : وفروعها (في السماء) أي في جهة العلو (تؤتي أكلها) تعطي ثمرها (كل حين) وقت أقته الله تعالى لإثمارها (بإذن ربها) بإرادة خالقها جل شانه ، والمراد بالكلمة الطيبة شهادة أن لا إله إلا الله على ما أخرجه البيهقي وغيره عن ابن عباس . وعن الأصم أنها القرآن . وعن ابن بحر دعوة الإسلام . وقيل : التسبيح والتنزيه . وقيل : الثناء على الله تعالى مطلقا . وقيل : كل كلمة حسنة . وقيل : جميع الطاعات . وقيل : المؤمن نفسه . وأخرجه ابن جرير وابن أبي حاتم عن ابن عباس ، وهو خلاف الظاهر ، وكأن إطلاق الكلمة عليه نظير إطلاقها على عيسى عليه السلام .

والمراد بالشجرة المشبه بها النخلة عند الأكثرين ، وروي ذلك عن ابن عباس وابن مسعود ومجاهد وعكرمة والضحاك وابن زيد . وأخرج عبد الرزاق والترمذي وغيرهما عن شعيب بن الحبحاب قال : كنا عند أنس فأتينا بطبق عليه رطب ، فقال أنس لأبي العالية : كل يا أباالعالية فإن هذا من الشجرة التي ذكرها الله تعالى في كتابه (ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة ثابت أصلها) .

وأخرج الترمذي أيضاً ، والنسائي وابن حبان والحاكم وصححه عن أنس قال : أتى رسول الله ﷺ بقناع من بسر فقال (مثل كلمة طيبة كشجرة طيبة) حتى بلغ (كل حين) قال : هي النخلة . وأخرج ابن مردويه عن ابن عباس أنها شجرة جوز الهند وأخرج ابن جرير وابن أبي حاتم عنه رضي الله تعالى عنه أيضا أنها شجرة في الجنة . وقيل : كل شجرة مثمرة طيبة الثمار كالنخلة ، وشجرة التين والعنب والرمان وغير ذلك . وأنت تعلم أنه إذا صح الحديث ولم يتأت حمل ما فيه على التمثيل لاينبغي العدول عنه .

ووجه تشبيه الكلمة الطيبة بمعنى شهادة أن لا إله إلا الله بهذه الشجرة المعنوتة

بما ذكر أن أصل تلك الكلمة ومنشأها - وهو الإيمان - ثابت في قلوب المؤمنين وما يتفرع منها وينبني عليها من الأعمال الصالحة والأفعال الزكية يصعد إلى السماء ، وما يترتب على ذلك من ثواب الله تعالى ورضاه هو الثمرة التي تؤتيها كل حين . ويقال نحو هذا على تقدير أن تكون الكلمة بمعنى آخر ، فتأمل .

والذاهبون إلى تفسير الشجرة بالنخلة من السلف اختلفوا في مقدار الحين فأخرج البيهقي عن سعيد بن المسيب أنه شهران قال : إن النخلة إنما يكون فيها حملها شهرين . وأخرج ابن جرير عن مجاهد أنه سنة ، وقيل غير ذلك ، واختلفت الروايات عن ابن عباس ، والأشهر أنه فسره بستة أشهر قال : إن النخلة ما بين حملها إلى صرامها ستة أشهر انتهى كلام صاحب روح المعاني .

وإنما ذكرنا أقوال المفسرين هذه بتمامها لتكثر الفائدة والإفادة ، وإن لم يتعلق بما نحن فيه إلا بعض من كل واحد منها ، وقد اتضح من تفسير هؤلاء المفسرين لهذه الآية الكريمة أن الفروع ، والأصول ، والأغصان أجزاء للشجرة ، فلفظ الشعب في الحديث إن حمل على الفروع كان أيضاً نصاً في الجزئية ، فلا نفع لصاحب الفيض وحزبه في الآية . ولاترجي ولااستيناس له في الحديث ، فتدبر .

ولايبعد أن يقال : إن الكلمة الطيبة التي هي كالشجرة الطيبة هي الإيمان فقد قال صاحب الفيض نفسه : فشبه الكلمة بالشجرة ، والكلمة هي الإيمان (ج ١ ص ٧٨) وإنما يؤخذ بالآخر فالآخر ، وأصولها الأمور القلبية التي لابد منها للإيمان من التصديق والمحبة وغيرهما ثابتة ضاربة بعروقها في أرض قلب المؤمن ، وفروعها الأعمال ، فقد قال صاحب الفيض نفسه : والفروع هي الأعمال . وإن قال بعد هذا ما يخالفه ، وثمارها الأجور المحفوظة عند الله تعالى سبحانه وجل شأنه . لكن فيه أنه لم يذهب أحد فيما أعلم إلى أن المراد بالكلمة الطيبة الإيمان إلا صاحب الفيض في أحد قوليه ، وهو آخرهما في الفيض . نعم محاجته بقوله الذي هو آخر

قوليه في هذه الأمالي لا بعد فيها .

١٧٤- **قال** : ثم إني مع التتبع البالغ لم أجد صورة الإيمان في المحشر ، ووجدت صور الأعمال كلها تقريباً ، وهو على ما أقول أن الأعمال تتجسد في الآخرة – إلى قوله : لايدري أنه صورة الإيمان وحده أو المركب من الأعمال اهـ (ج ١ ص ٥٨) .

يقول : وعلى تقدير تسليم أن الأعمال تتجسد ، والأعراض تتحول إلى الجواهر في الآخرة لايدل عدم وجدانه مع التتبع البالغ صورة الإيمان في المحشر على ترجيه أن الإيمان منفصل عن الأعمال لأن عدم وجدان رجل صورة الإيمان في المحشر لايستلزم عدمها فيه في نفس الأمر .

مع أن صاحب الفيض قد وجد صورة الإيمان في المحشر بدليل أنه قال بعد تصريحه بعدم الوجدان بأسطر : نعم رأيت صورة الإسلام والإيمان الخ وقال صاحب روح المعاني : وأخرج ابن جبير عن قتادة قال : ذكر لنا أنه يمثل لأهل كل دين دينهم يوم القيامة ، فأما الإيمان فيبشر أصحابه وأهله ، ويعدهم في الخير حتى يجيء الإسلام الخ قوله : وأخرج ابن جبير . كذا في النسخة التي بيدي .

والمرسل حجة وفوق المسند عند الحنفية كما صرح به صاحب التنقيح والتوضيح وغيره من أهل أصولهم ، فثبت على طريقه أن الإيمان غير منفصل عن الأعمال إذ له صورة في الآخرة ؟الأعمال ، وفيه نظر ظاهر فبناء قولنا : فثبت على طريقه الخ على قول صاحب الفيض : نعم رأيت صورة الإسلام والإيمان الخ واعترافه ، لا على قول قتادة : ذكر لنا أنه يمثل الخ .

على أن عدم تحول الإيمان إلى جوهر وصورة على حدة في الآخرة – على تقديره وفرضه – لايدل على انفصاله عن الأعمال فإن للقائل أن يقول : إن صور الأعمال في الآخرة ليست صوراً للأعمال المنفصلة عن الإيمان ، بل هي صور لها

مع الإيمان أو صور الأعمال هي صور للإيمان إذ هو ليس أمرا وراء الأعمال أعمال الجنان واللسان والأركان . والدليل على هذا أن الكافرين حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة ولايقدرون على شيء مما كسبوا ، وقد قدم الله إلى ما عملوا من عمل فجعله هباءاً منثوراً وأبطل ما كانوا يعملون ، فلا حاجة أن يتحول الإيمان إلى صورة على حدة من صور الأعمال ، وهذا هو مقتضى الجزئية التي قد أثبتناها بالأدلة .

سلمنا أن الإيمان ليس له صورة في الآخرة أصلا لا مع الأعمال ، ولا على حدة منها لكن نقول : من أين علم أن الإيمان منفصل عن الأعمال غير مركب منها ومن القول والاعتقاد، وإلا لزم أن يكون منفصلا عن التزام الطاعة أيضاً، والقول أيضاً .

نعم له أن يستدل بمجيء الصلاة في صورة ، والصوم في صورة ، والصدقة في صورة ، والإيمان في صورة على أن الإيمان ليس مركباً من الأعمال أي ليست الأعمال أجزاءاً له ، وإلا لم يكن له صورة على حدة من صور الأعمال . لكن فيه ما لايخفى فإن للسرير صورة ، ولكل واحد من أجزاءه صورة ، وللثريد صورة ، ولكل واحد من أركانه صورة .

فائدة

وفي حديث المعراج ما يشعر بأن المعاني قد تتجسد في الدنيا أيضاً قال صاحب المرقاة في شرح قوله ﷺ : (ثم أتيت بطست من ذهب مملوء إيمانا) وفي شرح مسلم : معنى جعل الإيمان في الطست جعل شيء فيه يحصل به الإيمان ، فيكون مجازاً وقد قال الشارح الأول : لا مانع من إرادة الحقيقة . أقول : والحاصل أن المعاني قد تتجسم كما حقق في وزن الأعمال وذبح كبش الموت ونحوهما . اهـ ، فملأ الإيمان في الطست . ثم في القلب يدل على أن الإيمان كان قد تجسد إذ ذاك .

وقوله : وإليه يشير قوله ﷺ : ملئت إيماناً وحكمة ، فما صب الخ فيه نظر أما

أولا فلأنه لايستلزم انفصال الإيمان عن الأعمال ، ولو قدر عدم مصبوبية الأعمال .

وأما ثانياً : فلأن الثمرات تكون أجزاءاً لما هي ثمرات له ، فعلى تقدير أن تكون الأعمال ثمرات للإيمان تكون أجزاءاً له أيضاً .

وأما ثالثاً : فلأنه قال قبل : بل لاأحب أن أقول : إنها كنسبة الثمرة إلى الشجرة الخ .

وقولــه : والحكمة غير العمل . فيه أن عليا القاري قال شارحاً قوله ﷺ : (ثم ملئ إيمانا وحكمة) أي إيقاناً وإحساناً ، فهو تكميل وتذييل اهـ والإحسان من العمل لأن جبريل ﷺ أتى رسول الله ﷺ فسأله : ما الإحسان ؟ فأجابه رسول الله ﷺ : أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك . فالحكمة لاتباين العمل .

قال الراغب : والحكمة إصابة الحق بالعلم والعمل ، فالحكمة من الله تعالى معرفة الأشياء ، وإيجادها على غاية الإحكام ، ومن الإنسان معرفة الموجودات وفعل الخيرات وهذا هو الذي وصف به لقمان في قوله عز وجل : « ولقد آتينا لقمان الحكمة » اهـ فالأعمال مصبوبة أيضاً ، فلا إشارة في قوله ﷺ هذا إلى انفصال الإيمان عن الأعمال وعدم جزئيتها له .

وقوله : وسيجيء تحقيقها . فيه أني لم أظفر به إلى الآن في الكتاب ، ولعل المملي قد ذكره في بعض مجالس الإملاء ، وفات المملي عليه نقله في هذه الأمالي .

وأما قوله : ولكنه لايا . . أنه صورة الإيمان الخ ففيه أن كونها صورة الإيمان وحده أو المركب من الأعمال لايستدعي واحد منهما انفصاله عن الأعمال أما الثاني فظاهر ، وأما الأول فلما تقدم ، فتدبر .

١٧٥- **قال** : وههنا نظر آخر يفيدنا ، وهو أن مدار دخول الجنة على الإيمان عند الكل ، وكذا الخلود في النار على الكفر ، وإنما الأعمال للدخول أولا ، والتجنب عن النار فعلم أن الإيمان غير الأعمال ، وأنها خارجة عنه اهـ (ج ١ ص ٥٩) .

اقول : وقد قال الغزالي في الإحياء : إن النزاع قائم في النجاة عن الخلود هل يكفي له التصديق فقط ، أو لابد له من إقرار عند قوم ، وإقرار وعمل عند آخرين . والمراد من العمل مطلق العمل الذي يدل على الإباء عن المعصية .

يقول : قال شيخنا - حفظه الله تعالى - في زبدة البيان ما لايخلو ذكره ههنا عن فائدة ما ، وهاك نصه : ثم قال الغزالي : الدرجة الرابعة أن يوجد التصديق بالقلب ، فمات قبل أن ينطق باللسان ، أو يشتغل بالأعمال فهل يقال : مات مؤمناً بينه وبين الله تعالى وهذا مما اختلف فيه ، ومن شرط القول لتمام الإيمان يقول : مات قبل الإيمان . وهو فاسد إذ قال النبي ﷺ : ويخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان . وهذا قلبه طافح ، فكيف يخلد في النار ؟ ولم يشترط في حديث جبريل للإيمان إلا التصديق بالله ورسله وملائكته وكتبه واليوم الآخر انتهى .

أقول : إن الإيمان الشرعي لما كان مركبا من الأركان الثلاثة فالمقتصر على التصديق لايكون مؤمنا إلا أن المعذور الذي كان قلبه مطمئنا بالإيمان ، والتزم متابعة الرسول ﷺ ، ولم يجد وقتا لإظهار التصديق بالقول أو العمل ، أو كان أخرس ولم يجد وقتا للعمل فهو ناج لأن الله تعالى قال : فاتقوا الله ما استطعتم . الآية وقال : أيضا : «لايكلف الله نفسا إلا وسعها» كالصلاة فإن القيام ركن لكن يسقط عن العاجز وكذا القراءة ركن لكنها تسقط عن الأمي ، وكالصيام فإن الإمساك ركن مع أن من أكل أو شرب ناسيا صح صومه عند الأئمة الثلاثة خلافا لمالك رحمهم الله تعالى . ثم النجاة آخرا لايستلزم الإيمان الشرعي كالصبيان والمجانين وأهل الفترة ، فإنهم ناجون مع أنهم ليس عندهم التصديق الشرعي .

وأما قول الغزالي : وقلبه طافح بالإيمان . فهو أول المسألة ، فإن من شرط لإطلاق الإيمان وجود الأركان الثلاثة كيف يسميه مؤمناً ؟ وإن اعتقد نجاته إن كان معذوراً ، وإن سماه أحد مؤمناً واصطلح على أن ما في قلبه هو الإيمان فلا مناقشة

معه إنما البحث في الحقيقة في من لم يكن معذوراً بعذر مقبول كالخرس ، وعدم وجدان وقت العمل مع التزام المتابعة ثم لم يأت بسوى التصديق ، أو التصديق والإقرار هل يكون ناجياً أم لا ؟ كما أشار إليه الغزالي في أول البحث حيث قال : وقد اختلفوا في أن هذا الحكم - أي النجاة - على ما ذا يترتب ، وعبروا عنه بأن الإيمان ماذا الخ فعلم أن أصل البحث عن مدار النجاة من الخلود في النار ، وعبروا عن مدار النجاة بالإيمان ، وهذا اصطلاح لهم ، ولا مناقشة معهم في الاصطلاح إلا أنا نقول : مدار النجاة لاينحصر فيما قالوا ، بل ينجو من لم يكن في قلبه تصديق شرعي أيضا في الدنيا كالصبيان والمجانين ، وأهل الفترة إلا أن يقال : إن البحث في المكلفين ، وهؤلاء ليسوا بمكلفين لأن البلوغ والعقل وبلوغ الدعوة شرط للتكليف ، فمن لم يجد وقتا لأداء ما وجب عليه فهو معذور ، فمن لم يكن معذوراً ، ولم يأت بالأركان الثلاثة لم يكن ناجيا عن الخلود في النار ، وكان اليهود وغيرهم من أهل الأديان يعرفون صدق رسول الله ﷺ ، وبعضهم كانوا يقرون بنبوته ، ولم يدخلوا في الإسلام بمجرد المعرفة والإقرار ، فلابد لتحقق الإيمان من أمر زائد على الشهادة والإقرار ، وهو العمل والتزام المتابعة فيلزم العمل ، وهذا هو المراد بجزئية الأعمال عند من يسمي مؤمنا من لم يأت بجميع الفرائض ولم يدع جميع الكبائر غير شعائر الكفر ، فالمراد بالعمل مطلق العمل الذي يدل على ترك الإباء عن الطاعة .

أما على قول الحافظ ابن تيمية فالإيمان الواجب يرتفع بمعنى عدم براءة الذمة بترك أي واجب ، وبارتكاب أي كبيرة ، ولم يبطل بالكلية بحيث لايكون ناجيا عن الخلود فالنجاة عن الخلود عنده ليس مدارها تحقق الإيمان الواجب اهـ فحصحص من مقالة الشيخ هذه أن النظر الآخر الذي جعله صاحب الفيض مفيداً للحنفية لايفيدهم أصلاً ، ولاينفعهم رأساً .

١٧٦- قال : والقول الفصل ما اختاره الشاه ولي الله - رحمه اللّه تعالى - أن للإيمان إطلاقين الأول الإيمان الذي هو مدار الأحكام في الدنيا - إلى قوله : ولا ريب أنه عبارة عن مجموع الأعمال والأخلاق ، والله تعالى أعلم بالصواب اهـ (ج١ ص ٥٩) .

يقول : قال شيخنا - حفظه الله تعالى - في زبدة البيان : قال في حجة الله البالغة : اعلم أن النبي ﷺ لما كان مبعوثاً إلى الخلق بعثاً عاماً يغلب دينه على الأديان كلها بعز عَزيز أو ذل ذليل حصل في دينه أنواع من الناس ، فوجب التمييز بين الذين يدينون بدين الإسلام وبين غيرهم ، وبين الذين اهتدوا بالهداية التي بعث بها وبين غيرهم الذين لم تدخل بشاشة الإيمان في قلوبهم ، فجعل الإيمان ضربين أحدهما الإيمان الذي تدور عليه أحكام الدنيا وعصمة الدماء والأموال ، وضبطه بأمور ظاهرة في الانقياد . وقال : والإسلام أوضح من الإيمان في هذا المعنى . وثانيهما الذي يدور عليه أحكام الآخرة من النجاة والفوز بالدرجات ، ويتناول لكل اعتقاد حق وعمل مرضي ، وملكة فاضلة وهو يزيد وينقص .

وللإيمان معنيان آخران أحدهما تصديق الجنان بما لابد من تصديقه ، والثاني السكينة والهيئة الوجدانية التي تحصل للمقربين ، فللإيمان أربعة معان اهـ .

أقول : الظاهر أن لفظ الإيمان إذا ورد في الشرع على الإطلاق يراد منه المعنى الثاني ، وبه صرح القرآن في آيات كثيرة . أما المعنى الأول فيطلق عليه لفظ الإسلام وإطلاق الإيمان عليه خفي ، فلا يطلق عليه إلا بالقرائن كالخطابات مثل قوله تعالى : ياأيها الذين آمنوا . فالظاهر أن الموصوف بالمعنى الأول يدخل فيه ، بل يدخل فيه المنافق لأن المراد بالذين آمنوا الذين ادعوا الإيمان وقالوا : آمنا .

أما التصديق بالقلب فلم يرد فيه لفظ الإيمان إذا أطلق بدون قيد قال ابن تيمية : وإذا قيد الإيمان وقرن بالإسلام والعمل الصالح فإنه قد يراد به ما في القلب اتفاقا ،

وقد يراد به المعطوف عليه أيضا فيكون من باب عطف الخاص على العام ، أو لايكون داخلاً حين الاقتران في مسماه ، بل يكون لازماً على مذهب أهل السنة ، أو لايكون بعضاً ولا لازماً ثلاثة أقوال للناس ، وهذا موجود في عامة الأسماء يتنوع مسماه بالإطلاق والتقييد اهـ أقول : ولايثبت به الإطلاق على الإطلاق .

أما السكينة والهيئة الوجدانية فلايطلق عليها لفظ الإيمان إلا بالقرائن ، فلم يبق للإيمان معنى شرعي إلا الثاني ، وليس في حديث جبرئيل إطلاق الإيمان على التصديق فقط لأن الإيمان بالله يشمل الأركان كما فسره النبي ﷺ في حديث وفد عبد القيس ، وإن سلم فالإطلاق على التصديق بقرينة تعديته بالباء لا مطلقا اهـ .

فتبين أن الإيمان الذي هو مدار الأحكام في الدنيا عند الشاه ولي الله - رحمه الله - عبارة عن أمور ظاهرة في الانقياد كالإقرار ونحوه فإنه قال في حجة الله البالغة مصرحاً ومبيناً للأمور الظاهرة في الانقياد : وهو قوله ﷺ : أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله ، ويقيموا الصلاة ، ويؤتوا الزكاة ، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دمائهم وأموالهم إلا بحق الإسلام ، وحسابهم على الله . وقوله ﷺ : من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا وأكل ذبيحتنا فذلك المسلم الذي له ذمة الله وذمة رسوله فلاتخفروا الله في ذمته الخ .

فقوله : ولا ريب أنه عبارة عن الاعتقاد فقط . خطأ واضح ، وكذا تقييده الفوز والنجاة في الإطلاق الثاني لأن النجاة في كلام الشاه ولي الله - رحمه الله تعالى - مطلقة ولم تقيد بقيد .

وقد عرفت أن البحث في الإيمان الذي بين العبد وبين ربه تعالى هل هو عبارة عن التصديق ، أو الإقرار ، أو التصديق والإقرار ، أو التصديق والإقرار والعمل ؟ وقد صرح الشاه ولي الله - رحمه الله تعالى - بأن هذا الإيمان عبارة عن مجموع الاعتقادات الحقة والأعمال الصالحة والملكات الفاضلة ، ويزيد وينقص ، وقد

جعل صاحب الفيض مختار الشاه ولي الله هذا قولا فصلا فقد سلم وأقر واعترف وشهد من حيث يشعر أو لايشعر أن الإيمان مجموع مركب ذو أجزاء ، والأعمال الصالحة داخلة في حقيقته المؤلفة غير منفصلة عنه ولا مغايرة له ، وأنه يزيد وينقص .

١٧٧- **قال** : وهذا الذي عناه الغزالي - رحمه الله تعالى - في الإحياء أن الإيمان المبحوث عنه في علم الكلام لايزيد ولاينقص ، ولذا اتفقوا - إلى قوله : وأما الإيمان المبحوث عنه في الأحاديث فإنه يزيد وينقص البتة اهـ (ج ١ ص ٥٩) .

يقول : أشار صاحب الفيض بقوله : وهذا الذي الخ إلى الإطلاق الأول للإيمان يعني الإيمان الذي هو مدار الأحكام الدنيوية وهو عبارة عن الاعتقاد فقط كما زعم وقد عرفت ما فيه حق المعرفة .

ثم ما نسبه إلى إحياء الغزالي - رحمه الله تعالى - من أن الإيمان المبحوث عنه في علم الكلام لايزيد ولاينقص فلم أجده في الإحياء إلى الآن ، وقد صرح الغزالي في الإحياء بأن الإيمان بأي إطلاق أطلق ، واليقين بأي معنى أخذ يقبلان التشكيك ، والزيادة والنقصان وقال : فإن قلت : فالإشكال (١) قائم في أن التصديق كيف يزيد وينقص وهو خصلة واحدة ، فأقول : إذا تركنا المداهنة ، ولم نكترث بتشغيب من تشغب ، وكشفنا الغطاء ارتفع الإشكال فنقول : الإيمان اسم مشترك يطلق من ثلاثة أوجه الأول أنه يطلق للتصديق بالقلب على سبيل الاعتقاد والتقليد من غير كشف وانشراح صدر ، وهو إيمان العوام ، بل إيمان الخلق كلهم إلا الخواص ، وهذا الاعتقاد عقدة على القلب تارة تشتد وتقوى ، وتارة تضعف وتسترخي كالعقدة على الخيط مثلا ولاتستبعد هذا واعتبره باليهودي وصلابته في عقيدته التي لايمكن نزوعه عنها بتخويف وتحذير ، ولابتخييل ووعظ ، ولاتحقيق وبرهان ، وكذلك النصراني والمبتدعة ، وفيهم من يمكن تشكيكه بأدنى كلام ، ويمكن استنزاله عن اعتقاده بأدنى استمالة أو تخويف مع أنه غير شاك في عقده كالأول ، ولكنهما

متفاوتان في شدة التصميم ، وهذا موجود في الاعتقاد الحق أيضاً ، والعمل يؤثر في نماء هذا التصميم وزيادته كما يؤثر سقي الماء في نماء الأشجار ، ولذلك قال تعالى : فزادتهم إيمانا . وقال تعالى : ليزدادوا إيمانا مع إيمانهم . وقال ﷺ فيما يروى في بعض الأخبار : الإيمان يزيد وينقص (٢) . وذلك بتأثير الطاعات في القلب . وهذا لايدركه إلا من راقب أحوال نفسه في أوقات المواظبة على العبادة ، والتجرد لها بحضور القلب مع أوقات الفتور ، وإدراك التفاوت في السكون إلى عقائد الإيمان في هذه الأحوال حتى يزيد عقده استعصاء على من يريد حله بالتشكيك ، بل من يعتقد في اليتيم معنى الرحمة إذا عمل بموجب اعتقاده فمسح رأسه وتلطف به أدرك من باطنه تاكيد الرحمة ، وتضاعفها بسبب العمل ، وكذلك معتقد التواضع إذا عمل بموجبه عملا مقبلا أو ساجدا لغيره أحس من قلبه بالتواضع عند إقدامه على الخدمة ، وهكذا جميع صفات القلب تصدر منها أعمال الجوارح ، ثم يعود أثر الأعمال عليها فيؤكدها ويزيدها ، وسيأتي هذا في ربع المنجيات والمهلكات عند بيان وجه تعلق الباطن بالظاهر ، والأعمال بالعقائد والقلوب ، فإن ذلك من جنس تعلق الملك بالملكوت، وأعني بالملك عالم الشهادة المدرك بالحواس، وبالملكوت عالم الغيب المدرك بنور البصيرة ، والقلب من عالم الملكوت والأعضاء وأعمالها من عالم الملك ، ولطف الارتباط ودقته بين العالمين انتهى إلى حد ظن بعض الناس اتحاد أحدهما بالآخر ، وظن آخرون أنه لا عالم إلا عالم الشهادة ، وهو هذه الأجسام المحسوسة ومن أدرك الأمرين وأدرك تعددهما ثم ارتباطهما عبر عنه فقال :

رق الزجاج و رقت الخمر وتشابها فتشاكل الأمر
فكأنما خمر ولا قدح وكأنما قدح ولا خمر

ولنرجع إلى المقصود فإن هذا العلم خارج عن علم المعاملة ، ولكن بين العلمين

أيضا اتصال وارتباط فلذلك ترى علوم المكاشفة تتسلق كل ساعة على علوم المعاملة إلى أن يكفَ عنها بالتكليف .

فهذا وجه زيادة الإيمان بالطاعة بموجب هذا الإطلاق ، ولهذا قال علي كرم الله وجهه : إنّ الإيمان ليبدو لمعة بيضاء فإذا عمل العبد الصالحات نمت فزادت ، حتى يبيض القلب كله ، وإن النفاق ليبدو نكتة سوداء فإذا انتهك الحرمات نمت وزادت حتى يسود القلب كله فيطبع عليه فذلك هو الختم ، وتلا قوله تعالى : « كلا بل ران على قلوبهم » الآية .

الإطلاق الثاني أن يراد به التصديق والعمل جميعا كما قال النبي ﷺ : الإيمان بضع وسبعون باباً . وكما قال ﷺ : لايزني الزاني حين يزني وهو مؤمن . وإذا دخل العمل في مقتضى لفظ الإيمان لم تخف زيادته ونقصانه ، وهل يؤثر ذلك في زيادة الإيمان الذي هو مجرد التصديق ؟ هذا فيه نظر ، وقد أشرنا إلى أنه يؤثر فيه .

الإطلاق الثالث أن يراد به التصديق اليقيني على سبيل الكشف وانشراح الصدر، والمشاهدة بنور البصيرة ، وهذا أبعد الأقسام عن قبول الزيادة ، ولكني أقول : الأمر اليقيني الذي لا شك فيه تختلف طمأنينة النفس إليه ، فليس طمأنينة النفس إلى أن الاثنين أكثر من الواحد كطمأنينتها إلى أن العالم مصنوع حادث وإن كان لا شك في واحد منهما فإن اليقينيات تختلف في درجات الإيضاح ودرجات طمأنينة النفس إليها ، وقد تعرضنا لهذا في فصل اليقين من كتاب العلم في باب علامات علماء الآخرة فلا حاجة إلى الإعادة .

وقد ظهر في جميع الإطلاقات أن ما قالوه - أي السلف - من زيادة الإيمان ونقصانه حق ، وكيف لا ؟ وفي الأخبار أنه يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من إيمان . وفي بعض المواضع في خبر آخر : مثقال دينار . فأي معنى لاختلاف مقاديره إن كان ما في القلب لايتفاوت انتهى كلام الغزالي .

وهو نص صريح في أن الإيمان بمعنى مجرد التصديق أيضاً يزيد وينقص ، والإيمان المبحوث عنه في علم الكلام ليس أمراً وراء التصديق ، أو الإقرار ، أو التصديق والإقرار ، أو التصديق والإقرار والعمل ، أو المعرفة ، وكل من هذه الأمور قابل للزيادة والنقصان كما يظهر ذلك من كلام الغزالي رحمه الله تعالى .

وقد تبين من هذا أن مسألة الزيادة والنقصان لاتتفرع على تركب الإيمان وإن ذهب إليه بعض الأعيان ، وههنا إشكال سيأتي مع دفعه في بحث زيادة الإيمان إن شاء الله المنان . وقد قال المحشي في البطاقة التي استحسنها شيخه - رحمه الله تعالى - : فمسألة الزيادة والنقصان تتفرع على تركب الإيمان وبساطته ، ولم يتكلم في نفس التصديق أحد من السلف حتى تحدث فيه المتكلمون من المتأخرين بما تحدثوا فأكثرهم إلى النفي مطلقا لاستحالة التشكيك ولاجتماع الكفر والإيمان وهما مدفوعان اهـ (حاشية فيض الباري ج ١ ص ٤٥) .

فعلم أن الإيمان بمعنى التصديق أيضا يزيد وينقص عند صاحب الفيض أيضاً ، وقد صرح به في مواضع منه ، وقد قال هنا : وهذا الذي عناه الخ ففي كلامه اضطراب .

وأما قوله : ولذا اتفقوا على تسليم إسلام المصدق وإن كان فاسقا الخ ففيه أن الاتفاق على أن االفاسق مسلم غير مرتد ولا كافر ليس مبنياً على أن الإيمان عبارة عن الاعتقاد فقط . مع أن الفاسق خارج عن الإيمان عند المعتزلة داخل في الكفر عند الخوارج وعند بعض أهل السنة أيضا إذا كان تاركا لركن من أركان الإسلام .

وأما الاتفاق على تسليم إسلام المصدق مطلقا سواء أقر أم لم يقر ، التزم الطاعة أم لم يلتزم كما هو ظاهر كلامه فلم يثبت أصلا فإن من أهل السنة من أوجب الإقرار ، وهو لابد منه إذا طولب عند الحنفية أيضا كما صرح به ابن الهمام ، وقد قال صاحب الفيض نفسه : إن الجزء الذي يمتاز به الإيمان والكفر هو التزام الطاعة

الخ وقال : فهذا الذي نبهناك عليه هو حقيقة الإيمان الخ (ج ١ ص ٥١) .

فأهل السنة أيضا لم يتفقوا قط على قبول إسلام المصدق مطلقا ، بل قد أجمعوا من أولهم إلى آخرهم على كفر بعض المصدقين كهرقل وغيره من مصدقي أهل الكتاب وغيرهم الذين لم يدينوا بدين الإسلام .

وأما قوله : وأما الإيمان المبحوث عنه في الأحاديث فإنه يزيد وينقص البتة . ففيه اعتراف منه بأن الإيمان المبحوث عنه في الأحاديث يزيد وينقص ، وإنك خبير بأن ما ورد في الأحاديث المتعلقة بالأمور الدينية شرعي قطعا لاريب في شرعيته إذ تلك الأحاديث لإيضاح الشرعيات ، ولا احتمال للخطأ لثبوت العصمة بخلاف ما في علم الكلام ، فإن شرعيته محتملة لعدم ثبوت العصمة ولاسيما إذ قيل في أرباب الكلام :

فاعلم بأن القوم لما أسسوا * أصل الكلام عموا عن القرآن

وعن الحديث ومقتضى المعقول بل * عن فطرة الرحمن والبرهان

وقد تقدم أن المبحوث عنه في علم الكلام أيضا يزيد وينقص ، وكذا الإيمان المبحوث عنه في القرآن أيضا يزيد وينقص . ثم قوله هذا يشعر بأن الإيمان المبحوث عنه في علم الكلام غير الإيمان المبحوث عنه في الأحاديث ، ولا ريب أن العبرة بالإيمان المبحوث عنه في القرآن والأحاديث ، لا بالمبحوث عنه في مصطلحات الناس .

١٧٨- **قال** : وبالجملة من جعله مركباً جعله كالكلي المشكك ، ومن جعله بسيطاً جعله كالمتواطي لا تفاوت في صدقه على أفراده ، فظهر أن النزاع ليس لفظياً ، فإنه بعيد عن أئمة الدين – إلى قوله : أو اسم للأركان فقط ؟ اهـ (ج ١ ص ٥٩) .

يقول : وقد سبق أن مسألة زيادة الإيمان ونقصانه لاتتفرع عن تركب الإيمان وبساطته لأن مجرد التصديق أيضا يقبل التشكيك كما ذكره الغزالي ، وقد أشار

إليه في البطاقة بقوله : وهما مدفوعان . وقد صرح به صاحب الفيض أيضا .

وأما قوله : فظهر أن النزاع ليس لفظياً الخ ففيه أنه قد قال قبل : ثم هؤلاء افترقوا فرقتين ، فأكثر المحدثين إلى أن الإيمان مركب من الأعمال ، وإمامنا الأعظم رحمه الله تعالى وأكثر الفقهاء والمتكلمين إلى أن الأعمال غير داخل في الإيمان مع اتفاقهم على أن فاقد التصديق كافر ، وفاقد العمل فاسق ، فلم يبق الخلاف إلا في التعبير الخ (ج ١ ص ٥٤) .

وقد تبين من قوله هذا أن الاتفاق على عدم تكفير الفاسق - على تقدير تسليمه - ليس مبنياً على كون الإيمان عبارة عن الاعتقاد فقط . ثم الاختلاف في تحقيق حقيقة الإيمان أنها التصديق فقط أو المجموع ليس على حد نزاعهم في مسمى الصلاة أنها اسم للمجموع من الأركان إلى الآداب أو اسم للأركان فقط ؟ كما لايخفى على المتأمل بالتأمل الصادق .

تذنيب

قال صاحب روح المعاني - وهو من الحنفية الذين يعتقدون أن على المرء نصرة مذهبه ، والذب عنه ، وذلك بإقامة الحجج على إثباته وتوهين أدلة نفاته - في آخر مبحث تحقيق حقيقة الإيمان ما نصه بلفظه : وبعد سبر الأقوال في هذا المقام لم يظهر لي بأس فيما ذهب إليه السلف الصالح ، وهو أن لفظ الإيمان موضوع للقدر المشترك بين التصديق وبين الأعمال ، فيكون إطلاقه على التصديق فقط ، وعلى مجموع التصديق والأعمال حقيقة كما أن المعتبر في الشجرة المعينة بحسب العرف القدر المشترك بين ساقها ، ومجموع ساقها مع الشعب والأوراق ، فلايطلق الانعدام عليها ما بقي الساق فالتصديق بمنزلة أصل الشجرة ، والأعمال بمنزلة فروعها وأغصانها فما دام الأصل باقيا يكون الإيمان باقيا ، وقد ورد في الصحيح :

الإيمان بضع وسبعون شعبة أعلاها قول لا إله إلا الله ، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق .

وقريب من هذا قول من قال : إن الأعمال آثار خارجة عن الإيمان مسببة له ، ويطلق عليها لفظ الإيمان مجازا . ولا مخالفة بين القولين إلا بأن إطلاق اللفظ عليها حقيقة على الأول مجاز على الثاني ، وهو بحث لفظي انتهى كلامه ، وما فيه لايخفى عليك إن كنت أتقنت المباحث السالفة .

تحقيق زيادة الإيمان ، وما يعتريه من النقصان

١٧٩- **قال** : واعلم أن نفي الزيادة والنقصان وإن اشتهر عن الإمام الأعظم لكني متردد فيه بعد ، وذلك لأني لم أجد عليه نقلاً صحيحاً صريحاً ، وأما ما نسب إليه في الفقه الأكبر فالمحدثون - إلى قوله وكيف ما كان سلمت القول المذكور اهـ (ج ١ ص ٥٩ - ٦٠) .

أقول : قوله : أما الحافظ ابن تيمية - رحمه الله تعالى - فإنه وإن نسب الزيادة والنقصان إلى إمامنا - رحمه الله تعالى - هكذا قال صاحب الفيض، ولعل الأصل: فإنه وإن نسب نفي الزيادة والنقصان الخ .

وأما قوله : لكن في طبعه سورة وحدة - إلى قوله : وإن كان حافظاً متبحراً . ففيه أنه قال الذهبي : تعتريه حدة لكن يقهرها بالحلم . (البدر الطالع بمن عاش بعد القرن السابع) . ص ٦٤) فلا تردد في نقله إذ هو مأمون من الإفراط والتفريط .

وأما قوله : ولما انعدمت - إلى قوله : فلا مناص من تسليم تلك النسبة . ففيه أنه رمى من بعيد لأن الإمام أبا حنيفة - رحمه الله تعالى - لم يكن مقلداً في كل ما قال حماد رحمه الله تعالى .

يقول : وقال في البطاقة : واعلم أن مسألة عدم الزيادة والنقصان لم أجدها

مروية عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى غير أن ابن عبد البر نسبها إليه في التمهيد ، وأثبت شيء في عقائد الإمام الأعظم رحمه الله تعالى وصاحبيه عقيدة الطحاوي ، وفيه ما يدل على أن الإمام رحمه الله تعالى إنما ينفي الزيادة في مرتبة محفوظة بحيث لو انحط عنه لزال اسم الإيمان ، وأما فيما بعده فيقول بهما ، وروى الزبيدي في شرح الإحياء عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى الزيادة مع نفي النقصان وهو يرجع إلى ما قال الطحاوي اهـ (ج ١ ص ٤٥) .

ولايخفى ما في كلام صاحب الفيض ههنا ، وكلام صاحب البطاقة هنالك من التفاوت والاختلاف . مع ما في قول صاحب البطاقة من الركاكة فإن الزيادة كيف ترجع إلى نفي الزيادة ؟ وكيف يتعلق ويرتبط قيد الحيثية بالمرتبة المحفوظة ، أو بنفي الزيادة مع استقامة معنى الجملة ؟ إلا أن يقال : إن هذا بالنسبة إلى تعدد الإيمان بتعدد أصحابه ، والزيادة فيما فوق المرتبة المحفوظة ، ونفيها عما تحتها ، وكذا نفي النقصان . لكن إثبات أن الإمام رحمه الله تعالى إنما ينفي الزيادة والنقصان عن مرتبة محفوظة دونه خرط القتاد .

ومما يناسب أن نذكر هنا ترجمة أبي مطيع البلخي الذي صنف الفقه الأكبر من الميزان بتمامها لتعلم ثمن قول صاحب الفيض متعقبا على الذهبي : ليس كما قال الخ فاستمع لما يقول صاحب الميزان :

الحكم بن عبد الله أبو مطيع البلخي الفقيه صاحب أبي حنيفة عن ابن عون وهشام بن حسان ، وعنه أحمد بن منيع وخلاد بن سالم الصفار وجماعة تفقه به أهل تلك الديار وكان بصيرا بالرأي علامة كبير الشأن ، ولكنه واه في ضبط الأثر ، وكان ابن المبارك يعظمه ويجله لدينه وعلمه .

قال ابن معين : ليس بشيء . وقال مرة : ضعيف . وقال البخاري : ضعيف صاحب رأي وقال النسائي : ضعيف . وقال ابن الجوزي في الضعفاء : الحكم بن

عبد الله بن مسلمة أبومطيع الخراساني القاضي يروي عن إبراهيم بن طهمان وأبي حنيفة ومالك قال أحمد : لاينبغي أن يروى عنه شيء . وقال أبو داود : تركوا حديثه وكان جهميا . وقال ابن عدي : هو بين الضعف عامة ما يرويه لايتابع عليه . وقال ابن حبان : كان من رؤساء المرجئة ممن يبغض السنن ومنتحليها . وقال العقيلي : حدثنا عبد الله بن أحمد سألت أبي عن أبي مطيع البلخي فقال : لاينبغي أن يروى عنه حكوا عنه أنه يقول : الجنة والنار خلقتا فستفنيان . وهذا كلام جهم .

وقال محمد بن الفضيل البلخي : سمعت عبد الله بن محمد العابد يقول : جاء كتاب يعني من الخلافة ، وفيه لولي العهد : وآتيناه الحكم صبياً . ليقرأ ، فسمع أبو مطيع ، فدخل على الوالي وقال : بلغ من خطر الدنيا أنا نكفر بسببها ، فكرر مراراً حتى بكى الأمير ، وقال : إني معك ولكن لاأجترئ بالكلام ، فتكلم وكن مني آمنا . فذهب يوم الجمعة فارتقى المنبر ثم قال : يا معشر المسلمين وأخذ بلحيته وبكى وقال : قد بلغ من خطر الدنيا أن تجر إلى الكفر من قال: وآتيناه الحكم صبيا. غير يحيى فهو كافر . قال : فرج أهل المسجد بالبكاء وهرب اللذان قدما بالكتاب .

قال ابن عدي : حدثنا عبيد بن محمد السرخسي حدثنا محمد بن قاسم البلخي حدثنا أبومطيع حدثنا عمر بن ذر عن مجاهد عن ابن عمر مرفوعا إذا جلست المرأة في الصلاة وضعت فخذها على فخذها الأخرى ، وإذا سجدت ألصقت بطنها في فخذيها كأستر ما يكون لها فإن الله ينظر إليها ويقول : يا ملائكتي أشهدكم أني قد غفرت لها .

وبه عن مجاهد عن عبدالله بن عمرو مرفوعاً ليأتين على الناس زمان يجتمعون في المساجد ويصلون وما فيهم مؤمن إذا أكلوا الربا وتشرفوا البناء . الحديث .

وله عن حماد بن سلمة عن أبي المهزم عن أبي هريرة أن وفد ثقيف سألوا النبي

ﷺ عن الإيمان هل يزيد أو ينقص ؟ فقال : لا . زيادته كفر ونقصانه شرك .

ولي أبو مطيع قضاء بلخ، ومات سنة تسع وتسعين ومائة عن أربع وثمانين سنة . انتهى كلام الذهبي صاحب الميزان بلفظه .

وخلاصة كلام هؤلاء الأئمة الأجلة أن أبا مطيع البلخي مع كونه فقيها صاحب رأي علامة كبير الشأن واه في ضبط الأثر متروك الحديث ضعيف بين الضعف عامة ما يرويه لايتابع عليه بشيء فلاينبغي أن يروى عنه شيء ، وقد كان جهمياً من رؤساء المرجئة ممن يبغض السنن ومنتحليها .

فقول صاحب الفيض : وقد تكلم فيه الذهبي وقال : إنه جهمي . أقول : ليس كما قال اهـ فيه أن الذهبي رحمه الله تعالى لم يقل : إنه جهمي . من عند نفسه ، بل حكاه عن أبي داود ونقل من كلام أحمد وابن حبان ما يومي إلى ذلك ، وأن تعقبه بقوله : ليس كما قال . غير مبرهن عليه ولا مقبول عند أهل العلم ، ولاسيما في جنب قول أبي داود : وكان جهمياً . وكلام أحمد : حكوا عنه أنه يقول : الجنة والنار خلقتا فستفنيان . وهذا كلام جهم . وبيان ابن حبان : كان من رؤساء المرجئة ممن يبغض السنن ومنتحليها .

ثم مفهوم قوله : ولكنه ليس بحجة في باب الحديث لكونه غير ناقد . أنه لابد لكون رجل حجة في باب الحديث أن يكون ناقداً ، وضعفه ظاهر على من له أدنى عناية بالفن .

وأما قوله : فإذا عطف إلى جانب - إلى قوله : والتفريط . فسوء أدب وإساءته في حق مثل الحافظ ابن تيمية - رحمه الله تعالى - وطعن في ثقته وإتقانه وتثبته بغير حق ، وتوهين لأمره من غير برهان . كيف وقد سلم ما تردد فيه من نقل الحافظ هذا حيث قال بعد بقليل : فلامناص من تسليم تلك النسبة . وقال : وكيف ما كان سلمت القول المذكور . وقال في ص ٦٦ : ثم جاء إمامنا الأعظم - رحمه الله تعالى

- ورأى في زمنه فتنة الاعتزال والخروج وكانوا يقولون : إن مرتكب الكبيرة مخلد في النار ، فأراد الرد على هؤلاء المتوغلين في أمر الإيمان والمعطين الأعمال ما ليس لها بحق ، فلو قال في مقابلتهم أيضا كما قال السلف لكان إعانة لهم ، فغير عنوانهم ، فقال : إن الإيمان لايزيد ولاينقص اهـ .

فأقواله هذه الثلاثة نصوص صريحة في أن صاحب الفيض قد سلم وأذعن أن الإمام أبا حنيفة رحمه الله تعالى قد قال : الإيمان لايزيد ولاينقص . ولم يتردد في النسبة . وأما كون هذا النفي باعتبار المرتبة المحفوظة أو باعتبار المؤمن به فتأويلان لقول الإمام - رحمه الله تعالى - يحتاجان إلى دليل .

والعجب أنه يقول : ولما انعدمت النقول الصريحة عن الإمام - رضي الله عنه - كدت أن أنفي عنه تلك النسبة غير أني رأيت أن أبا عمر المالكي نسبه في شرح المؤطأ إلى شيخ إمامنا حماد الخ ولايقبل قول الحافظ المتقن المتثبت ابن تيمية - رحمه الله تعالى - في بيان مذهب الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى .

وأعجب منه أن يجعل إتقان ابن عبد البر - رحمه الله تعالى - وتثبته مستدعياً أن يكون ما نسبه هو إلى شيخ الإمام منسوباً إلى الإمام نفسه . فنسبة الحافظ لنفي الزيادة والنقصان إلى الإمام أبي حنيفة - رحمه الله تعالى - ثابتة صحيحة مسلمة لا شية ريب ولا تردد فيها .

وقد صرح صاحب روح المعاني - وهو يعد في محققي الحنفية ومدققيهم وقد كان شافعياً فصار حنفياً - بأن الإمام أبا حنيفة ذهب إلى أن الإيمان لايزيد ولاينقص، وسنذكر كلامه في تحقيق نفس المسألة في أواخر المبحث إن شاء الله تعالى . فاتضح أن قوله : فإذا عطف الخ ما كان ينبغي أن يصدر من مثله .

وقوله : ان أبا عمرو الخ كذا في الكتاب بالواو ، ولم يستدرك في استدراك الأغلاط في الجزء الأول ولا في الجزء الرابع ، والصحيح : ان أبا عمر المالكي الخ

بدون الواو فتنبه .

١٨٠- **قال** : إن الزيادة والنقصان في الإيمان يحتمل أربعة معان الأول الزيادة والنقصان في نفس الإيمان . والثاني الزيادة والنقصان - إلى قوله : فهذا المعنى لاننكر في التلبس بالكلمة أيضاً اهـ (ج ١ ص ٦٠) .

يقول : إن صاحب الفيض قد صرح هو نفسه بأن المعنى الرابع لزيادة الإيمان ونقصانه بالحقيقة راجع إلى الثالث ، وأنت تعلم بأن انبساط التصديق وانفساحه وانشراحه - ولو جعل غير التصديق - من لواحقه وعوارضه ، فاندرج الثالث في الثاني إلا أن يقال : إن المراد بالتصديق في الثاني ذاته ، وإذا لوحظ مذهب أكثر الحنفية في حقيقة الإيمان من أنها التصديق فقط اتحد الأول مع الثاني إلا أن يقال : إن صاحب الفيض خالفهم في حقيقة الإيمان ، وجعل الإيمان عبارة عن التصديق والالتزام أو اسما لمجموع الأعمال والأخلاق ، وكلامه مبني على مذهبه ، لا على مذهبهم ، فلم يبق لزيادة الإيمان ونقصانه على مذهبهم في حقيقة الإيمان إلا معنى واحد ، وهو زيادته ونقصانه باعتبار التصديق أعم من أن يكون باعتبار انفساحه أو ذاته بل هو زيادة التصديق ونقصانه أعم من الخ بل زيادة الإيمان ونقصانه باعتبار نفسه إذ التصديق نفس الإيمان عندهم ، ولفظ الاعتبار في البين يوهم أن الإيمان ليس عبارة عن التصديق فقط ، والأمر ليس كذلك عندهم فإنهم قد قالوا بأنه عبارة عن التصديق فقط .

وقوله : أما الزيادة والنقصان في التلبس بتلك الكلمة الخ فيه أنه لم يأت بدليل على كون الزيادة والنقصان بهذا المعنى مسلمين عند الإمام أبي حنيفة - رحمه الله تعالى - على أن المنقول عنه هو أن الإيمان لايزيد ولا ينقص . وهذا مطلق يتناول هذا المعنى أيضا . مع أن التشكيك في التلبس بشيء يستلزم التشكيك في ذلك الشيء كما يظهر من حديث عمار بن ياسر - رضي الله تعالى عنهما - فإن كون

الصلاة ذات كسور من النصف إلى العشر دليل على تشكيكها ، فيكون للإيمان كسور ، والمؤمنون متفاوتون في التلبس بها .

ثم المراد بالكسور في الحديث كسور ثواب الصلاة وأجرها ، لا كسور ذات الصلاة ، ونفسها كما صرح به غير واحد من شراح الحديث ، فلايصح قياس زيادة الإيمان ونقصانه باعتبار التلبس على زيادة الصلاة ونقصانها الواردين في الحديث لأن البحث في زيادة الإيمان ونقصانه باعتبار تلبس الإيمان نفسه ، لا باعتبار ثوابه وأجره .

وقوله : إن الرجلَ ليصرف الخ كذا في الكتاب ولم يستدرك في أوراق استدراك الأخطاء ، والصحيح الصواب : إن الرجل لينصرف الخ .

فائدة

حديث عمار رضي الله عنه قال الحافظ المنذري : أخرجه النسائي - أيضا - وفي إسناده عمر بن ثوبان ولم يحتج به . كذا في عون المعبود . وقال في الميزان : عمر بن الحكم بن ثوبان تابعي روى عن أسامة بن زيد والكبار صدوق لم يخرج البخاري وذكر ابن الجوزي : أن البخاري قال : ذاهب الحديث . وكذا رواه العقيلي عن آدم بن موسى عن البخاري اهـ .

١٨١- **قال** : وبعد ذلك أقول : إن الزيادة والنقصان في الإيمان باعتبار التصديق لم يجر البحث عنهما في السلف لا نفياً ولا إثباتاً ، فإن الكلام في أجزاء الشيء بعد التحليل بحث منطقي - إلى قوله : سواء كان من تلقاء الأجزاء أو من جهة السراية اهـ (ج ١ ص ٦٠) .

أقول : ومذهب السلف على ما ذهب إليه ابن تيمية أن الأعمال الواجبة أجزاء حقيقية للإيمان الواجب ، لا أجزاء عرفية كما ذهب إليه صاحب الحجة البالغة ،

فيرتفع الإيمان الواجب بارتفاع بعضها أي بعض كان .

فإن قيل : إن الأعمال الواجبة والمستحبة أجزاء للإيمان الواجب ، فيراد بالأجزاء الأجزاء العرفية أو الخارجية غير الحقيقية ، وهي قسمان قسم يرتفع الإيمان بارتفاعها وهو الأعمال الواجبة وترك الكبائر ، وقسم لايرتفع الإيمان بارتفاعها ، وهو المستحبات وترك الصغائر ، والمراد بالحقيقية ما يرتفع الشيء بارتفاعه سواء كانت خارجية كالمادة والصورة للسرير مثلاً ، أو ذهنية كالحيوان والناطق للإنسان ، وحكمهما واحد وهو أن الشيء يرتفع بارتفاع أي بعض كان .

أما على ما ذهب إليه البخاري فعنده لايرتفع الإيمان بترك أي واجب كان والأعمال أجزاء للإيمان فإما أن يراد بالأجزاء الأجزاء العرفية كالأعضاء للإنسان ، فإن الأجزاء العرفية أيضاً على نوعين نوع لايرتفع الشيء بارتفاعه كاليد والرجل والعين والأنف والأذن للإنسان ونوع يرتفع الشيء بارتفاعه كالرأس والقلب والدماغ للإنسان فإنه لايتصور الإنسان بعدمها فالتزام الطاعة المستلزم لعمل ما ، أو عمل ما الملزوم لالتزام الطاعة كالجزء الحقيقي للإيمان ، ثم بعد ذلك جميع الأعمال وترك الكبائر كالأجزاء العرفية للإيمان على ما ذهب إليه الإمام البخاري .

أو المراد بالإيمان الإيمان الكامل ، أو يراد بالأجزاء الأجزاء الحقيقية لكن يراد بكونها أجزاء حقيقية كونها أفراداً لعمل ما الملزوم لالتزام الطاعة ، فيرتفع الإيمان بترك أي عمل إذا كان على وجه الإباء المضاد لالتزام الطاعة ، ولايرتفع إذا لم يكن على وجه الإباء ، فيصح أن يكون جميع الأعمال أجزاء حقيقية للإيمان ، ولايرتفع الإيمان بارتفاع أي بعض كان بعد ما تحقق الأجزاء الثلاثة إذا لم يكن الارتفاع بالإباء .

هذا وقد فسر قوله تعالى حكاية : ولكن ليطمئن قلبي . بقوله : ليزداد يقيني . واليقين هو التصديق عند البعض ، فالقول أن البحث في الزيادة باعتبار التصديق لم يجر في السلف غفلة من القائل ، وقد رجع عنه في صفحة ٦٢ حيث قال :

هكذا كنت أفهم تحقيق الاختلاف وإليه ذهب أكثر الشارحين ، ثم رأيت زيادة في مقولة السلف انقلب منها المراد ، ففهمت حقيقة الحال ، وهي أنهم قالوا : الإيمان يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية ، فبان منه أنهم قائلون بالزيادة والنقصان في التصديق الباطني دون الإيمان المركب اهـ .

يقول : إن مقصود شيخنا - حفظه الله تعالى - أن السلف قد بحثوا في تركب الإيمان وقالوا بأنه ذو أجزاء ثلاثة الاعتقاد والإقرار والعمل ، وتلك الأجزاء حقيقية أصلية عند قوم ، وعرفية عند آخرين ، وحقيقية ذهنية عند البعض ، فلا معنى لقوله : لم يجر البحث عنهما في السلف لا نفياً ولا إثباتاً . بدليل قوله : فإن الكلام في أجزاء الخ .

على أن البحث المنطقي من حيث هو منطقي إنما يكون في المعقولات الثانية للتأدي إلى المجهول والبحث الذي نحن بصدده ليس كذلك ، وفيه تأمل ما . مع أن كون بحث منطقيا لايستدعي عدم جريانه في السلف .

ثم إن صاحب الفيض نفسه قد كفانا مؤنة رد كلامه هذا من أوله إلى آخره حيث رجع هو عنه كما ذكره شيخنا حفظه الله تعالى .

١٨٢- **قال** : وعلى هذا فالبحث عنه في صحيح البخاري لغو الخ (ج ١ ص٦٠) .

يقول : كون هذا الكلام لغواً واضح لأنه قد رجع عما بني عليه لغوية البحث عنه في صحيح الإمام البخاري رحمه الله الباري .

١٨٣- **قال** صاحب الفيض راجعا عما قاله قبل من أن الزيادة والنقصان في الإيمان باعتبار التصديق لم يجر البحث عنهما لا نفيا ولا إثباتا الخ ومن أن السلف إنما اختلفوا في نفس الإيمان لا في جزء منه بعد التحليل - إلى قوله : بل من فروع الأولى أي كون الإيمان قولا وعملا : هكذا كنت أفهم تحقيق الاختلاف ، وإليه

ذهب أكثر الشارحين ، ثم رأيت زيادة في مقولة السلف انقلب منها المراد - إلى قوله : وتبين منه أن البخاري اختصر في نقل قولهم اختصاراً مخلاً اهـ (ج ١ ص٦٢) .

أقول : لم يقتصر البخاري من عند نفسه ، بل قولهم هذا منقول عنهم هكذا كما ذكره الحافظ في الفتح ، وليس فيه هذه الزيادة إلا في بعض الأقوال ، فكيف يكون مختصراً اختصره البخاري من عند نفسه .

يقول : وكلامه هذا نص منه صريح في أن السلف لم يقولوا بجزئية الأعمال وقد مضى جوابه ، وسيأتي في رد قوله المذكور بعد هذا إن شاء الله تعالى .

١٨٤- **قال ملخصاً لما رجع إليه** : والحاصل أن الأعمال على الشرح الأول كانت كالأصابع لليد بخلاف هذا الشرح فإنها أسباب ، وأن الاختلاف على الأول كان بحسب الكمية والآن جاء - إلى قوله : يصلح محلاً لاختلاف الزيادة والنقصان بهذا المعنى اهـ (ج ١ ص ٦٢) .

يقول : قال شيخنا - حفظه الله تعالى - في زبدة البيان : وههنا شبهة وردت من قبل النافين لجزئية الأعمال ، وهي أن السلف إنما قالوا : الإيمان يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية . ولو أرادوا جزئية الأعمال لقالوا : الإيمان يتحقق بالطاعة ، وينعدم بالمعصية انتهى .

وأصل الاعتراض من الغزالي في الإحياء حيث قال بعد نقل هذا القول - أي الإيمان يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية - : وفيه دليل على أن العمل ليس من أجزاء الإيمان ، بل هو مزيد عليه يزيد به ، والزائد موجود ، والناقص موجود ، والشيء لايزيد بذاته ، فلايجوز أن يقال : الإنسان يزيد برأسه . بل يقال : يزيد بلحيته وسمنه . ولايجوز أن يقال : الصلاة تزيد بالركوع والسجود . بل تزيد بالآداب والسنن ، فهذا تصريح بأن له وجودا ، ثم بعد الوجود يختلف حالته بالزيادة

والنقصان .

أقول وبالله التوفيق : إن معنى الزيادة بالعمل أن المؤمن الذي جمع أجزاء الإيمان الثلاثة كلما ازداد عملا ازداد إيمانا . وليس معناه أن الإيمان مع قطع النظر عن العمل موجود ، ثم إذا انضم إليه العمل صار زائدا ليلزم وجود الإيمان بدون العمل .

ثم ما ذكر من أن الزيادة لاتكون بذات الشيء فمبني على عدم دخول التشكيك في الماهيات مع أن الحق أن التشكيك في الماهيات جائز كما سيجيء .

وقد اعترف به صاحب الفيض حيث قال : فالعجب على الشيخ ابن الهمام رحمه الله تعالى كيف استمد به مع أن المسألة في نفسها باطلة عند محققيهم أيضا ، وقد جوز بحر العلوم التشكيك في الماهية بنوعيه . على أنه يلزم حينئذ أن لاتكون الصلاة أيضا ناقصة وزائدة بعين تلك الدليل لأنها ماهية من الماهيات مع أن الزيادة والنقصان فيها مما لاينكره أحد اهـ .

وما مثل - أي الغزالي - به من أنه لايجوز أن يقال : الإنسان يزيد برأسه . بل يقال : يزيد بلحيت[١] وسمنه . ففيه سعي لاقتناص الحقائق الشرعية من بعض المحاورات وشأن الغزالي أرفع من ذلك فإن القائلين بالزيادة بالعمل لايقولون بأنه يزيد بنفس العمل ، بل بزيادة العمل . ثم التمثيل به غير صحيح لأن مبناه على أن الإيمان المركب لايختلف وجوبه باختلاف المكلفين ، وهو غير صحيح .

ثم العمل وإن كان جزءاً على الإطلاق أي سواء كان فرضاً أو نفلاً لكنهما ليسا متساويين في الجزئية ، فالعمل الفرض يتحقق به الإيمان على رأي ابن تيمية ، ويزيد بالنفل ، بل يزيد بالفرض أيضا لدخول التشكيك في الماهيات .

وعلى رأي من جعل عملاً ما جزءاً فلما تحقق الإيمان بأركانه الثلاثة ازداد

---

١ - قال في المنهية : لعل الأصل بلحمه وسمنه فانقلب على الكاتب ، وفي نسخة : بلحمه ١ هـ .

بازدياد العمل قطعا . وأما من جعل العمل جزءا للإيمان الكامل فالازدياد بالعمل لاينافي تحققه به لأن التحقق يكون للكامل ، والازدياد لنفس الإيمان - أو يكون التحقق بنفس العمل والازدياد بازدياد العمل .

فالأعمال لها جهتان جهة الوجوب ، وكونها لابد منها لتحقق الإيمان الواجب وجهة كونها زائدة على الإيمان المقيد الذي لابد منه للنجاة من الخلود ، فمن الجهة الأولى الأعمال سبب للتحقق ، ومن الجهة الثانية الأعمال سبب لازدياد الإيمان .

ثم قولنا : عمل ما . يشمل كل عمل ، ويتحقق عمل ما بتحقق أي عمل كان منافيا للإباء عن الطاعة ، فمن حيث أن كل عمل يصدق عليه عمل ما فهو جزء ، ومن حيث أن الإيمان لايتوقف وجوده على كل عمل فهو زائد عليه ، وتعبير السلف : قول وعمل . يدل على الجزئية اهـ .

ومقصوده أن قولهم : يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية . لاينافي جزئية الأعمال للإيمان كما فهمه الغزالي ، ثم صاحب الفيض تبعاً له .

وللمتعقب أيضا أن يقول : إن الباء في قولهم : بالطاعة ، وبالمعصية . للتلبس أو الظرفية أي الإيمان يزيد متلبساً بالطاعة ، وينقص متلبساً بالمعصية ، أو في حالة الطاعة وحالة المعصية . وجواب تلبس الشيء بنفسه ، وظرفية الشيء لنفسه لايخفى عليك بعد ما أمعنت النظر فيما ألقاه عليك شيخنا - حفظه الله تعالى - إذ هو كجواب سببية الشيء لنفسه .

وأن يقول : إن الطاعة ، والمعصية مصدران مستعملان في معناهما المصدري وليس المراد بهما الحسنة والسيئة .

ثم اعلم أن من أثبت من السلف للإيمان زيادة ونقصاناً مطلقاً في الكيفية كانا أو في الكمية ما خصصوهما بهذه ، ولا بتلك ، ومن نفاهما نفاهما مطلقاً ، فإن قول المثبتين : الإيمان يزيد وينقص ، أو يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية . وقول النافين :

الإيمان لايزيد ، ولاينقص . ولايخفى أنهما مطلقان عامان ، فتبين أن ما رجع عنه صاحب الفيض ، وما رجع هو إليه كليهما مبنيان على خطأ الفهم ، وما أصدق من قال :

وكم من عائب قولا صحيحا * وآفته من الفهم السقيم

١٨٥- **قال** : ثم الزيادة والنقصان بهذا المعنى - أي باعتبار الكيفية - لاينكره الإمام أيضاً ، فإن الانفساح والانشراح زائد ، وناقص قطعا ، وهو المبحوث عنه في القرآن ، وعليه يحمل ما تلا المصنف من الآيات اهـ (ج ١ ص ٦٢) .

يقول : إن كلامه هذا يدل على أن الانفساح والانشراح إيمان وتصديق ، وإلا فلا معنى لكون زيادة الانفساح والانشراح ونقصانه زيادة الإيمان والتصديق ونقصانه وقد قال من قبل : فالانفساح والانشراح غير التصديق .

ثم إنك قد عرفت أن الإمام - رحمه الله تعالى - إنما نفى الزيادة والنقصان مطلقاً ولم يقيد بالكمية ولا بالكيفية ، ويؤيد ذلك تجويزه قول الرجل : إيماني كإيمان جبريل وإيماني مثل إيمان جبريل . كما هو رواية عنه ، فقوله : ثم الزيادة والنقصان بهذا المعنى لاينكره الإمام أيضا . يحتاج إلى دليل .

وأما قول الطحاوي : الإيمان واحد وأهله في أصله سواء . فالكلام فيه سيأتي إن شاء الله تعالى ، ولا دليل فيه لما قاله .

وأما قوله : وهو المبحوث عنه في القرآن ، وعليه يحمل ما تلا المصنف من الآيات . ففيه نظر ظاهر على من أعمل الفكر في آيات الزيادة وأمعن النظر فيها .

١٨٦- **قال** : وحاصل الخلاف على هذا التقدير أن الإمام الأعظم - رحمه الله تعالى - تعرض إلى أمر لم يتعرض إليه السلف فإنه تكلم في مرتبة محفوظة - إلى قوله : فأورد النفي على غير محل الإيجاب اهـ (ج ١ ص ٦٣) .

أقول : إن الانتفاء لازم للتصديق ليس عينه لأنه إما عبارة عن المعرفة التي لا

شك فيها ، أو عن القول النفسي ، أو الانقياد على اختلاف بينهم ، والمعرفة تختلف في القوة والنقصان ، وكذا الانقياد بقي الكلام النفسي ، وثباته يكون بحسب المعرفة فهو تابع لها .

ثم إن المحدثين قد بحثوا في أحاديث الشفاعة وغيرها من النجاة عن الخلود أيضا وليس قول الطحاوي نصا فيما رام ، بل يمكن أن يكون مراده من الأصل الماهية مع قطع النظر عن المرتبة . والاختلاف في الأنظار بالمعنى الذي ذكره لاينافي النزاع اللفظي المصطلح للمناطقة .

يقول : إن كلام صاحب الفيض هذا يدل على أن الإمام - رحمه الله تعالى - إنما تكلم في مرتبة محفوظة ومخصوصة من الإيمان ، فحيث عرف الإيمان فإنما عرف تلك المرتبة ، وحيث نفى الزيادة والنقصان عن الإيمان فإنما نفاهما عن تلك المرتبة ، والدليل على هذا قول الطحاوي : الإيمان واحد ، وأهله في أصله سواء الخ وهذا كله بخلاف السلف .

وعلى أن التصديق بمعنى انتفاء الشك حصة من التصديق ومرتبة محفوظة ، ومخصوصة منه تكلم فيها الإمام رحمه الله تعالى .

وعلى أن قول الغزالي : إن الإيمان قد يطلق الخ .

وعلى أن لا تفاوت بين الانتفاء والانتفاء ، واستعضد ذلك بقول الغزالي : ولا تفاوت فيه .

وعلى أن الإمام نبه على أن الإيمان المركب ليس مدارا للنجاة المطلقة ، بل هو مدار للنجاة الأولية أما الذي تنتفي النجاة بانتفاءه مطلقا فهو التصديق وأن نظر الفقهاء يتعلق بالخلود والنجاة أولية كانت أو مآلية ، ونظر المحدثين يقتصر على النجاة الكاملة الأولية .

وعلى أن بحث المحدث والفقيه في الإيمان وزيادته كبحثهما في الشهادة .

وعلى أن القرآن والحديث إنما تعرضا لانفساح التصديق .

وعلى أن ذلك الانفساح تصديق في نظر .

وعلى أن البخاري أطلق الإيمان على الانفساح لكونه تصديقاً في نظر .

وعلى أنه يتفرع على كلام الطحاوي : الإيمان واحد الخ أن الإيمان بمعنى التقوى والخشية يزيد وينقص ، بل هو نصه ، وأصل الإيمان واحد لا تفاوت فيه .

وعلى أن هذا الاختلاف ليس من باب النزاع اللفظي على اصطلاح المناطقة ، بل من باب الاختلاف في الأنظار بالمعنى الذي ذكره .

وعلى أن كل واحد من الإمام والسلف مؤد لطرف صحيح ، وعند كل حصة صحيحة .

وعلى أن الناجي عند واحد منهما ناج عند الآخر أيضا ، والهالك كذلك .

وعلى أن الإمام إنما تعرض لتلك المرتبة لأن الإيمان عند السلف كان عبارة عن المجموع الخ .

وعلى أنه لذا لم ينقل أحد في لفظ الإمام - إلى قوله : فأورد النفي على غير محل الإيجاب .

فهؤلاء خمسة عشر أمرا دل عليها كلام صاحب الفيض هذا فيما دل عليه ولنتكلم فيها واحداً واحداً ، ولنذكر قبل الشروع مذهب الإمام أبي حنيفة - رحمه الله تعالى - في المسألتين حقيقة الإيمان والزيادة فيه والنقصان ، ومحل الخلاف ومورد النزاع فيهما ليسهل لك فهم هذا البحث الذي اضطرب فيه قلم صاحب الفيض وأخطأ الهدف ، ولنقدم لك معذرة في خلط المبحث بين المسألتين ، وهي أنا قد اخترنا في التعقب ترتيب صاحب الفيض فنقول :

الأول - أي المذهب في المسألتين - أن الإمام أبا حنيفة رحمه الله تعالى قد ذهب

إلى أن الإيمان عبارة عن أمر واحد ، وهو الاعتقاد والتصديق ، وأما الإقرار والعمل فخارجان عن حقيقة الإيمان عنده ، وذهب إلى أنه لايزيد ولاينقص . والسلف رحمهم الله تعالى قد ذهبوا إلى أن الإيمان عبارة عن أمور ، وهي التصديق والإقرار والعمل ، وأنه يزيد وينقص .

والثاني - أي محل الخلاف ومورد النزاع - هو الإيمان الذي بين العبد وبين ربه تعالى قال الغزالي في الإحياء : وللإسلام والإيمان حكمان أخروي ودنيوي أما الأخروي فهو الإخراج من النار ومنع التخليد إذ قال رسول الله ﷺ: يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من إيمان . وقد اختلفوا في أن هذا الحكم على ماذا يترتب ، وعبروا عنه بأن الإيمان ماذا هو ؟ فمن قائل يقول : إنه مجرد العقد . ومن قائل يقول : إنه عقد بالقلب وشهادة باللسان . ومن قائل يزيد ثالثا وهو العمل بالأركان اهـ .

وقال صاحب روح المعاني : وهذا مذهب جمهور المحققين لكنهم اختلفوا في أن مناط الأحكام الأخروية مجرد هذا المعنى أم مع الإقرار ؟ فذهب الأشعري وأتباعه إلى أن مجرد هذا المعنى كاف لأنه المقصود ، والإقرار إنما هوليعلم وجوده فإنه أمر باطن ويجري عليه الأحكام ، فمن صدق بقلبه ، وترك الإقرار مع تمكنه منه كان مؤمنا شرعا فيما بينه وبين الله تعالى ، ويكون مقره الجنة الخ .

وقد نص حافظ الدين النسفي وصدر الشريعة - رحمهما الله تعالى - على أن هذا مروي عن أبي حنيفة - رحمه الله تعالى - وهو مفاد قول الطحاوي : الإيمان واحد .

وقال الحافظ في الفتح : ومراد من أدخل ذلك في تعريف الإيمان ومن نفاه إنما هو بالنظر إلى ما عند الله تعالى فالسلف قالوا : هو اعتقاد بالقلب ونطق باللسان وعمل بالأركان . وقال بعد نقله للمذهب الآخر : وهذا كله كما قلنا بالنظر إلى ما

عند الله تعالى اهـ .

وبما صرح هؤلاء الأعلام صرح غير واحد من المحققين ولا مرية فيه لأحد فلانطول الكلام بذكر النقول ، فالإيمان الذي جرى الاختلاف في حقيقته وزيادته بين الأئمة هو الإيمان الذي بين العبد وبين ربه تعالى .

والثالث - أي تقديم المعذرة - أنك تعلم أن البحث في حقيقة الإيمان قد مضى ، وهذا مقام تحقيق الزيادة والنقصان فيه ، ولذا ترجم صاحب الفيض نفسه هذا المبحث بقوله : ذكر الزيادة والنقصان . لكنه يلبس ويخلط هذا بذاك ونتبعه فيه في أثناء الرد والنقد ، فنحن في هذا الخلط واللبس معذورون . وإذا أتقنت هذه الفصول الثلاثة وضبطتها فاعلم :

الأمر الأول - وهو أن الإمام إنما تكلم في مرتبة من الإيمان محفوظة ونفى الزيادة والنقصان عنها - فيه أن الإمام أبا حنيفة - رحمه الله تعالى - لم يتكلم في مرتبة معينة من مراتب الإيمان لأن الإيمان عنده ليس بذي مراتب ولا أبعاض ولا أجزاء فإنه قد صرح بأنه لايزيد ولاينقص ، وقوله هذا يتناول نفي التشكيك بنوعيه أي التفاوت في الكمية والكيفية ، وتخصيص الزيادة والنقصان بالتفاوت في الكمية أو العدد عرف لأهل المعقول مستحدث .

وأما قول الطحاوي : وأهله في أصله سواء . فليس بحجة ولا دليل لتكلم الإمام في مرتبة مخصوصة كما بينه الشيخ - حفظه الله تعالى - وهو الصحيح لأن قوله : وأهله في أصله سواء . مستفاد من قول الإمام : إن الإيمان لايزيد ولاينقص . ومفاد قوله : إيماني كإيمان جبريل ، وإيماني مثل إيمان جبريل . كما أن قوله : الإيمان واحد . تعبير عن مذهب الإمام في حقيقة الإيمان من أنه اسم للمعرفة والتصديق فقط . ولأنه قد ذكر التفاضل في الأعمال بعد قوله : وأهله في أصله سواء . فدل على أن لا تفاضل عنده في الإيمان أصلا .

ولنا أن نقول : إن العمل والإقرار إيمان باعتبار عنده أيضا لكنهما ليسا بأصل الإيمان وأصله عنده هو التصديق والمعرفة فقط ، فالمراد بأصله هو التصديق والمعرفة لا مرتبة منه محفوظة ومخصوصة .

ولو سلم أن المراد بالأصل المرتبة المحفوظة فمع كونه تأويلاً غير سائغ لقول الإمام نفسه : إن الإيمان لايزيد ولاينقص . وقول الطحاوي المذكور من غير برهان ولا دليل يلزم منه أن يكون اختلافه مع السلف لفظيا ، وشأن الإمام أرفع منه ، فكلام الإمام كان في مطلق الإيمان الذي بين العبد وبين ربه تعالى في كلتا المسألتين لا في مرتبة منه محفوظة ومخصوصة كما فهمه صاحب الفيض رحمه الله تعالى .

والأمر الثاني - وهو أن التصديق بمعنى انتفاء الشك الخ - فيه أن التصديق بمعنى انتفاء الشك ليس حصة من التصديق ، ولا مرتبة مخصوصة ومحفوظة منه كما جعله صاحب الفيض ، بل انتفاء الشك لازم للتصديق كما صرح به شيخنا حفظه الله تعالى .

والأمر الثالث فيه أن الغزالي ذكر للإيمان ثلاث إطلاقات الإطلاق الأول أنه يطلق على التصديق بالقلب على سبيل الاعتقاد والتقليد من غير كشف وانشراح صدر وهو إيمان العوام ، بل إيمان الخلق كلهم إلا الخواص ، ثم أثبت الزيادة والنقصان ، والتفاوت في الإيمان بهذا الإطلاق ، وحقق ذلك في زهاء صفحة .

الإطلاق الثاني أن يراد به التصديق والعمل جميعا كما قال ﷺ : « الإيمان بضع وسبعون باباً » . وكما قال ﷺ : « لايزني الزاني حين يزني وهو مؤمن » . وإذا دخل العمل في مقتضى لفظ الإيمان لم يخف زيادته ونقصانه ، وهل يؤثر ذلك في زيادة الإيمان الذي هو مجرد التصديق ؟ هذا فيه نظر ، وقد أشرنا إلى أنه يؤثر فيه .

الإطلاق الثالث أن يراد به التصديق اليقيني على سبيل الكشف وانشراح الصدر، والمشاهدة بنور البصيرة . ثم ذكر الزيادة والتفاوت في الإيمان بهذا

الإطلاق ، وقال بعد بيان الإطلاقات الثلاث للإيمان وإثباته التفاوت فيه بكل إطلاق ما نصه بلفظه : وقد ظهر في جميع الإطلاقات أن ما قالوه من زيادة الإيمان ونقصانه حق وكيف لا ؟ وفي الأخبار أنه يخرج من النار من في قلبه مثقال ذرة من إيمان . وفي بعض المواضع في خبر آخر : مثقال دينار . فأي معنى لاختلاف مقاديره إن كان ما في القلب لايتفاوت اهـ .

وليس في هذه الإطلاقات الثلاث التي ذكرها الغزالي - رحمه الله تعالى - أن الإيمان قد يطلق على اليقين بمعنى انتفاء النقيض ولا تفاوت فيه - إلى قول صاحب الفيض : وهذا هو الذي فيه التفاوت اهـ فإن هذا يقتضي أن الغزالي نفى التفاوت في إطلاق وأثبته في إطلاق ، وجعل الإطلاق على استيلاء اليقين هو الأكثر ، وقد عرفت من عبارة الإحياء الماضية أن الغزالي لم يذكر هذين الإطلاقين في إطلاقات الإيمان أصلاً ، وقد أثبت التفاوت في كل إطلاق ولم يتعرض لأكثرية إطلاق من الإطلاقات ، فظهر أن ما نسبه إليه ههنا ليس منسوباً إليه في نفس الأمر .

نعم قال الغزالي : فإن قلت : فما معنى اليقين وما معنى قوته وضعفه ؟ فاعلم أن اليقين لفظ مشترك يطلقه فريقان لمعنيين مختلفين أما النظار والمتكلمون فيعبرون به عن عدم الشك إذ ميل النفس إلى التصديق بالشيء له أربع مقامات الأول الشك الثاني الظن الثالث الاعتقاد المقارب لليقين الرابع المعرفة الحقيقية الحاصلة بطريق البرهان الذي لايشك فيه ، ولايتصور الشك فيه ، فإذا امتنع وجود الشك وإمكانه يسمى يقيناً عند هؤلاء ، فشرط إطلاق هذا الاسم عندهم عدم الشك ، فكل علم لا شك فيه يسمى يقيناً عند هؤلاء ، وعلى هذا لايوصف اليقين بالضعف إذ لا تفاوت في نفي الشك .

الاصطلاح الثاني اصطلاح الفقهاء والمتصوفة وأكثر العلماء وهو أن لايلتفت فيه إلى اعتبار التجويز والشك ، بل إلى استيلاءه وغلبته على العقل ، فمهما مالت

النفس إلى التصديق بشيء ، وغلب ذلك على القلب واستولى حتى صار هو المتحكم والمتصرف في النفس بالتجويز والمنع سمي ذلك يقيناً ، وعلى هذا الاصطلاح يوصف اليقين بالضعف والقوة .

فإذا فهمت هذا علمت المراد من قولنا : إن اليقين ينقسم ثلاثة أقسام بالقوة والضعف ، والكثرة والقلة ، والخفاء والجلاء ، فأما بالقوة والضعف فعلى الاصطلاح الثاني ، وأما التفاوت بالخفاء والجلاء في الاصطلاح الأول فلاينكر أيضا ، فإنك تدرك تفرقة بين تصديقك بوجود مكة ووجود فدك مثلا مع أنك لاتشك في الأمرين جميعا ولكن ترى أحدهما أجلى وأوضح في قلبك من الثاني لأن السبب في أحدهما أقوى وهو كثرة المخبرين ، وكذلك يدرك الناظر هذا في النظريات المعروفة بالأدلة ، فإنه ليس وضوح ما لاح بدليل واحد كوضوح ما لاح له بالأدلة الكثيرة مع تساويهما في نفي الشك ، وهذا قد ينكره المتكلم الذي يأخذ العلم من الكتب والسماع ، ولايراجع نفسه فيما يدركه من تفاوت الأحوال[٢] . وأما القلة والكثرة فذلك بكثرة متعلقات اليقين انتهى ملخصاً .

وحاصله أن اليقين يتفاوت قوة وضعفاً ، وخفاءً وجلاء ، وقلة وكثرة إلا على الاصطلاح الأول - أي اليقين بمعنى العلم الذي لا شك فيه - في القوة والضعف ، فلعل صاحب الفيض اشتبه عليه كلام الغزالي في اليقين بكلامه في الإيمان ، فظن كلامه في اليقين كلامه في الإيمان بناء على أن الإيمان عندهم هو اليقين وليس هذا الظن بصواب لأن الغزالي - رحمه الله تعالى - قد اعترف بتفاوت الإيمان مطلقاً بأي إطلاق أطلق ، وبأي معنى أخذ بخلاف اليقين فإنه قد أنكر التفاوت فيه بالقوة والضعف إذا أطلق على العلم الذي لا شك فيه .

مع أن إنكاره هذا ليس بصحيح فإن العلم الذي لا شك فيه يتفاوت بالقوة

٢- ومما ذكره يعلم أن اليقين يتفاوت بالقوة والضعف على الاصطلاح الأول أيضاً فإن أقوية السبب تستدعي أقوية المسبب كالوضوح والجلاء .

والضعف أيضاً إذ لا ريب أن اليقين أقوى من التقليد والجهل المركب والظن ، والتقليد أقوى من الجهل المركب والظن ، والجهل المركب أقوى من الظن مع أن الأربعة أفراد للعلم الذي لا شك فيه ، وكذا عين اليقين وحق اليقين أقوى وأشد من علم اليقين مع أن اسم العلم الذي لا شك فيه يتناولهما أيضا . فموقع الناس في الالتباس هو الواقع فيه ، فقوله : فإما أن نقول كما قال الغزالي أي بتعدد الإطلاق في الإيمان . لايسمن ولايغني من جوع إذ الغزالي قد أثبت التفاوت على جميع الإطلاقات .

فائدة

قد تقدم منا توجيه لقول صاحب الفيض : وهذا الذي عناه الغزالي في الإحياء أن الإيمان المبحوث عنه في علم الكلام لايزيد ولاينقص . من أنه لعله فهمه من بعض ما ذكره الغزالي في بحث زيادة الإيمان ونقصانه . وله توجيه آخر وهو أنه لعلما استنبطه من كلامه في اليقين ، وإنكاره التفاوت فيه بالقوة والضعف على معنى المتكلمين .

مع أن فيه أيضاً نظراً فإن المتكلمين قد صرحوا بزيادة الإيمان بالطاعات ، ونقصانه بالمعاصي ، ومنهم من قالوا بالتفاوت في نفس التصديق أيضا .

والأمر الرابع فيه ما قد مر من أن النفي والانتفاء أيضاً يتفاوتان ، وأنت خبير بأن انتفاء الشك في الإيمان اليقيني أقوى منه في الإيمان التقليدي ، وفيه أزيد وأشد منه في الإيمان الظني أي التصديق الظني ثم الغزالي رحمه الله تعالى لم ينف التفاوت في الانتفاء مطلقاً ، وإنما نفاه قوة وضعفا فقط ، لا خفاء وجلاء ولا قلة وكثرة . لايقال : إن المراد أن لا تفاوت في الانتفاء من حيث هو انتفاء . لأنا نقول : فعلى هذا لا تفاوت في الانشراح والانبساط والانفساح والاستيلاء أيضا لأن المراد النفي أو الانتفاء بالحيثية المذكورة ، فما هو جوابه فهو جوابنا . هذا وقد قال شيخنا

حفظه الله تعالى : إن الانتفاء لازم للتصديق ، وقد ذكر صاحب الفيض التشكيك في التصديق الذي هو ملزوم الانتفاء في زهاء صفحة ، وأقربه .

والأمر الخامس - وهو في الحقيقة أمران - فيه أنه يشعر بأن الإمام رحمه الله تعالى لم يخالف السلف في حقيقة الإيمان أصلا ، بل إنما نبه على مدار النجاة ومنع التخليد ، وكذا في مسألة الزيادة والنقصان لم يخالف أبو حنيفة النعمان السلف الصالحين عباد الرحمان ، فإنه قد أفرز بالبحث حصة من التصديق ومرتبة مخصوصة منه وهذان الأمران كما ترى لأن الاختلاف في الإيمان الذي بين العبد وبين ربه تعالى ، وقد صرح حافظ الدين النسفي وصدر الشريعة وغيرهما بأن من صدق بقلبه ولم يقر فهو مؤمن فيما بينه وبين الله تعالى عند الإمام ، ومذهب السلف أنه لايكون مؤمناً فيما بينه وبين الله تعالى حتى يقر باللسان ويعمل بالأركان فالاختلاف في الإيمان المعتبر عند الله تعالى كما سبق في التمهيد . ولأن قول الإمام: لايزيد ولاينقص . مطلق لايختص بمرتبة دون مرتبة ، ولا بحصة دون حصة ، ولا باعتبار دون اعتبار .

ثم كلامه هذا يوهم بأن المصدق مطلقاً ناج ولو آخراً عند السلف والإمام وفيه أن بعض أهل الكتاب مصدقون بشهادة القرآن ، وليسوا بناجين لا أولاً ولا آخراً لا عند السلف ولا عند الإمام رحمهم الله تعالى .

وأما قوله : إن نظر المحدثين يقتصر على النجاة الكاملة الأولية . فخطأ بمرة إذ المحدثون قد بحثوا وتكلموا في النجاة الناقصة المآلية في غير حديث كأحاديث الشفاعة ، وأحاديث دخول من قال لا إله إلا اللهلبه مثقال ذرة من إيمان من النار فلم يقتصر نظرهم في النجاة على الأولية الكاملة ، بل لم يقتصر نظرهم على النجاة المتعلقة بالإيمان فإنهم قد تكلموا في نجاة من ليس فيهم إيمان أصلا كرجال الفترة وأولاد الكافرين والمشركين الذين ماتوا صغاراً ، وتشهد بذلك كله كتبهم ، فنظرهم

أعم وأوسع ، وقد اعترف صاحب الفيض بأعمية نظرهم في مسألة الشهادة ، فالأنسب أن يقال : إن نظر الفقهاء يتعلق بالخلود ، ونظر المحدثين أعم . وإنما هذا على طريقته ، وإلا فلا حاجة ههنا إلى تقابل الأنظار والموازنة بينها على ذلك المنهج إذ الاختلاف في الإيمان المعتبر عند الله تعالى .

فإن قلت : قد سلمنا أن الاختلاف في الإيمان الذي بين العبد وبين ربه تعالى ، أو الإيمان المعتبر عند الله تعالى لكن نقول : إن الإيمان المعتبر عند اللّه تعالى هو مدار النجاة ، فقد عاد البحث إلى مدار النجاة ، فالإمام تكلم في مدار النجاة المآلية ، والسلف تكلموا في الأولية .

قلت : كلا لأن الإيمان ليس مداراً أو مناطاً للنجاة ، وإنما النجاة بمحض فضل الله تعالى ورحمته ، ومن الناس من لايكون فيهم إيمان رأساً ، ومع هذا هم ناجون كالصبيان والمجانين ورجال الفترة عند البعض ، وساكنو شاهق الجبل كذلك إلا أن يقال : إن البحث في مدار النجاة التي تختص بالمكلفين الذين بلغتهم الدعوة . لكن نقول : فمحل الخلاف حينئذ هو الإيمان الذي يكون مدارا للنجاة عن الخلود كما ذكره الغزالي ، فالمصدق فقط مخلد عند السلف خلافا للإمام .

فإن قلت : فإذن لا يبقى بين مذهب السلف ، ومذهب المعتزلة والخوارج فرق . قلت : إن الفرق باق لأن السلف إنما يخلدون من صدق ولم يعمل أصلاً ولا أقر رأساً ، والمعتزلة والخوارج من صدق وعمل وأقر لكن ارتكب بعض الكبائر أيضاً ، فالاختلاف بين السلف وبين المعتزلة والخوارج في الفاسق الذي يكون فاسقاً عند السلف ، لا في الفاسق الذي يكون كافراً عند السلف أيضاً ، فتدبر فإن المقام من مزال الأقدام .

والأمر السادس فيه أن بحث الفقيه والمحدث ونظرهما في الإيمان وزيادته ليس كبحثهما ونظرهما في الشهادة إذ بحث الأول ونظره في الأول وفق بيانه يقتصر على

منع الخلود ، وفي الثاني على الشهادة باعتبار أحكامها في الدنيا ، وبحث الثاني ونظره في الأول على مدار النجاة الكاملة الأولية، وفي الثاني أعم وأعم إلا أن يقال : إن المراد بيان الفرق بين نظريهما مطلقاً، والتشبيه لإيضاح مطلق الفرق، لكن هذا لايستدعي أن لايكون بينهما نزاع معنوي في شيء ولاسيما فيما نحن فيه .

والأمر السابع فيه أن القرآن والحديث إنما تعرضا لنفس الإيمان قال تعالى : «زَادَتْهُمْ إِيْمَاناً» . وقال ﷺ: «مثقال ذرة من إيمان». وقال: وذلك أضعف الإيمان. وقد علمت أن القرآن والحديث لم يجعلا الإيمان اسماً للتصديق فقط ، وتعرضهما أعم لايختص بالانفساح المذكور ، فالحصر المستفاد من قوله : إنما تعرض إلى انفساح التصديق باطل .

والأمر الثامن فيه أنه قال قبل : فالانفساح والانشراح غير التصديق . إلا أن يقال : إن الغيرية حقيقة ، والعينية مجازاً . وفيه أن الانبساط والانشراح والانفساح مرتبة من مراتب التصديق أو فرد من أفراده على اختلاف القولين ، وإطلاق الماهية على مراتبها وأفرادها حقيقة وليس الفرد والمرتبة من توابع الماهية .

والأمر التاسع لو صح لايخلو عن نظر فإن إطلاق البخاري للإيمان على الانفساح على تقدير ثبوته لاينحصر فيما قاله ، وهذا كقوله : فالقرآن والحديث إنما تعرض إلى انفساح التصديق . في حمله قول البخاري في زيادة الإيمان على الانفساح .

والأمر العاشر يدل على أن الطحاوي في عقيدته جعل للإيمان أصلاً ، وهو واحد لا تفاوت ولا تعدد فيه ، وفرعاً وهو متعدد يتفاوت ، ولا مرية في أن الطحاوي إنما أراد بالأصل التصديق ، وبالفرع - لو ثبت لفظ الفرع في كلامه - العمل والأمور الخارجة عن الإيمان لأنه قد نص على أن الإيمان واحد ، فحمل كلامه على مرتبة مخصوصة من التصديق تحكم وتعسف .

والأمر الحادي عشر من قبيل بناء الفاسد على الفاسد إذ ما يعلم منه هذا الأمر أيضاً فاسد . على أنه لا منافاة بين النزاع اللفظي ، وبين الاختلاف في الأنظار بالمعنى الذي ذكره كما صرح به شيخنا حفظه الله تعالى مع أن الثاني أيضاً ليس من دأب المحصلين فضلاً عن الأئمة المجتهدين .

وكذا الأمر الثاني والثالث عشر . على أن من صدق مؤمن بالنظر إلى ما عند الله تعالى عند الإمام ، وإن لم يقر ولم يعمل خلافاً للسلف فإنه ليس مؤمناً عندهم بالنظر إلى ما عند الله تعالى حتى يضيف ويضم إلى تصديقه الإقرار والعمل . والأول ناج عنده ولو مآلا ، لا عندهم ، فكيف يكون كل من السلف والإمام مؤدياً لطرف صحيح ، والناجي والهالك عند واحد ناجياً وهالكاً عند آخر ؟

فإن قلت : ما بينت من مسلك السلف هو بعينه مسلك المعتزلة والخوارج . قلت : حاشا وكلا ، وقد تقدم الفرق بين قول السلف وقول المعتزلة والخوارج فتذكره .

والأمر الرابع عشر نص صريح من صاحب الفيض على أن المرتبة التي تعرض لها الإمام إنما هي التصديق لا حصة منه ولا مرتبة منه ، وقد ذكر هو نفسه قبل صريحا أن الإمام تعرض إلى حصة من التصديق ومرتبة مخصوصة منه .

وعلى أن الإيمان عند السلف عبارة عن المجموع ، وقد قال بعد : فانكشف الأمر وثلج به الصدر ، وأن ما يزيد وينقص عندهم هو انبساط الإيمان وللأعمال سراية فيه وهو تصديق أيضا الخ .

ثم حصر وجه تعرض الإمام لتلك المرتبة - لو ثبت ذلك التعرض - فيما ذكره باطل لأن الإيمان عنده واحد ليس عبارة عن المجموع مع قطع النظر عن أمر النجاة كما حققنا ذلك قبل .

وكلامه يدل على أن الإمام لم ينكر تركب الإيمان وكونه عبارة عن المجموع ،

بل يدل على أن الإيمان المركب عنده مدار للنجاة الأولية ، وهو كما ترى لأن الإيمان عنده واحد أي تصديق فقط ، لا أمور متعددة .

ثم إن صاحب الفيض قد جعل الإيمان المركب مداراً للنجاة الكاملة الأولية ، والأمر ليس كذلك لأن الإيمان المركب متحقق أيضاً فيمن صدق بالجنان وأقر باللسان وعمل بالأركان مرتكباً بعض الكبائر مع أنه لايستحق النجاة الكاملة الأولية ، فعلم أن السلف في جعل الإيمان عبارة عن المجموع لم تقتصر أنظارهم على النجاة الكاملة الأولية ، بل اقتصرت على حقيقته الشرعية وعلم أن الإيمان المركب ليس مداراً للنجاة الأولية لا عند الإمام ولا عند السلف رحمهم الله تعالى .

فهذا الأمر الرابع عشر في الحقيقة خمسة أمور الأول أن المرتبة التي تعرض لها الإمام هي التصديق لا حصة منه . والثاني أن الإيمان عند السلف عبارة عن المجموع . والثالث أن وجه تعرض الإمام لتلك المرتبة منحصرة فيما ذكره . والرابع أن الإمام لم ينكر تركب الإيمان الخ والخامس أن الإيمان المركب مدار للنجاة الأولية .

والأمر الخامس عشر فيه أنه مبني على ما ذكره من قبل . مع أن وجه عدم نقل أحد في لفظ الإمام أن الإيمان لايزيد بالطاعة ولاينقص بالمعصية لاينحصر فيما فصله من قبل . على أن عدم علم صاحب الفيض بأنه نقل عنه لايقتضي علمه بأنه لم ينقل الخ ثم علمه بأنه لم ينقل الخ لايستدعي عدم قول الإمام به في نفس الأمر . وكذا عدم نقل شيء لايستلزم عدمه ، ولا عدم صدوره عمن لم ينقل هو عنه .

ثم قول أكثر السلف : يزيد وينقص . بدون لفظ : بالطاعة وبالمعصية . وقول الإمام : لايزيد ولاينقص . نقيض له صريح لأن ما أثبته السلف قد نفاه الإمام صراحة نعم قال بعض السلف : يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية . وقول الإمام يناقضه أيضاً إذ هو نفي لزيادة الإيمان ونقصانه مطلقاً يشمل نفي زيادته بالطاعة

ونقصانه بالمعصية لأن نفي المطلق والعام يستلزم نفي المقيد والخاص ، وإلى هذا يومئ تقييد صاحب الفيض النقيض بالصريحي في قوله : وهو النقيض الصريحي لما يقوله السلف . وإليه يشير كلام الطحاوي حيث أثبت التفاضل في غير التصديق ومن ههنا تبين أن وجه عدم قول الإمام أو عدم نقل أحد عنه : لايزيد بالطاعة ولاينقص بالمعصية . هذا لا ما ذكره صاحب الفيض .

وقوله : ويلزم منه انتفاء الزيادة والنقصان الخ فيه أن انتفاء الزيادة والنقصان بمعنى السراية والتأثير مدلول مطابقي صريحي لجملة : لايزيد بالطاعة ولاينقص بالمعصية. كما يشعر بـه جعله إياها نقيضـاً صريحـاً لما يقولـه السلف إلا أن يقال : إن المراد باللزوم ههنا الدلالة مطلقا . نعم قول الإمام : لايزيد ولاينقص . يلزم منه الانتفاء بالمعنى المذكور كما ذكرنا ، وفيه ما فيه .

وقوله : ولـم يكن مراد الإمام . فيه أن الظاهر أنه مراده لأنه قد نفى الزيادة ، والنقصـان عـن الإيمان مطلقا . وقوله : فأورد النفي على غير محل الإيجاب . فيه أن الإمام قال : لايزيد ولاينقص . وقال السلف إلا بعضهم : يزيد وينقص . فأورد النفي على محل الإيجاب ، لا على غيره . وأما قول بعضهم : يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية . فقد أورد النفي عليه أيضا ، فإن في قوله : لايزيد ولاينقص . نفياً للزيادة بالطاعة والنقصان بالمعصية لما ذكرنا .

والحاصل أن هذا كله مبني على ما فهمه ، وهو فاسد كما أوضحناه وكذا ما بناه عليه وهذا الأمر الخامس عشر أيضاً يرجع إلى خمسة أمور كسابقه فالأول أن وجه عدم نقل أحد في لفظ الإمام الخ منحصر فيما ذكره . والثاني أن جملة : الإيمان لايزيد بالطاعة ولاينقص بالمعصية . نقيض صريحي لما يقوله السلف . والثالث لزوم انتفاء الزيادة والنقصان بمعنى السراية والتاثير للفظ : الإيمان لايزيد بالطاعة ولاينقص بالمعصية . والرابع أن الانتفاء بالمعنى المذكور ليس مراداً للإمام .

والخامس أن الإمام أورد النفي على غير محل الإيجاب . فتلك أربعة وعشرون أمراً أو أكثر قد زل فيها قدم صاحب الفيض وقد اشتهر أنه ما من عالم إلا وله زلة . هذا وفي العربية ههنا أخطاء لفظية قد صرفنا النظر عنها .

١٨٧- **قال** : والحاصل أنه نقل عن السلف إثبات الزيادة والنقصان مجملاً ، فأوهم ثبوتهما باعتبار نفس الإيمان ، ثم نقل عنهم إثباتهما من تلقاء الأعمال ، فتحققت السراية - إلى قوله : فكأنه لم يجد بداً من تسليم صحة مقولة الإمام رحمه الله تعالى اهـ (ج١ ص٦٤) .

أقول : إن المراد بقول بعض السلف : يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية . أيضا ثبوت الزيادة والنقصان باعتبار نفس الإيمان ، فجعل صاحب الفيض قولهم : يزيد وينقص . مخالفا لقولهم : يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية . في متعلق الزيادة والنقصان باطل . نعم في الثاني ذكر السبب على تقدير كون الباء للسببية دون الأول مع اتحاد المتعلق وهو نفس الإيمان في كلتا الجملتين .

ثم إن السلف - رحمهم الله تعالى - قد بحثوا عن حقيقة الإيمان وعن زيادته فقالوا في بحث حقيقته : إنه قول وعمل . وقالوا في بحث الزيادة والنقصان : يزيد وينقص . وزاد بعضهم لفظ : بالطاعة . في الأول ولفظ : بالمعصية . في الثاني ، وقال : يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية .

ويحتمل أنه يزيد بسبب كون الطاعة جزءاً للإيمان ، ويحتمل أن يكون معناه أن الإيمان يزيد لأن الطاعة تزيد في أجزاء الإيمان . أما المسألة التي أشار إليها فلا شك أنها باطلة بالنظر إلى ما حرروا في حقيقة الإيمان .

يقول : إنك إذا علمت ما في الحاصل السابق لايخفى عليك ما في الحاصل اللاحق فإنه حاصله لكنا ننبهك هنا على عدة أنظار فالأول أن جعله قول السلف : يزيد وينقص. مجملاً في إثبات الزيادة والنقصان ضعيف لأنه مطلق ليس بمجمل .

الثاني أن جعله إياه موهماً لثبوت الزيادة والنقصان باعتبار نفس الإيمان سقيم إذ هو نص صريح في إسناد الزيادة والنقصان إلى الإيمان نفسه .

الثالث أن قوله : ثم نقل عنهم إثباتهما من تلقاء الأعمال . فيه ما ذكره شيخنا - حفظه الله تعالى - من أنه أيضا باعتبار نفس الإيمان .

فإن قلت : إن مقصود صاحب الفيض أن قولهم : يزيد وينقص . دال على زيادة الإيمان ونقصانه من غير تأثير الأعمال فيهما ، وقولهم : يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية . دال عليهما بتأثير الأعمال فيهما .

قلت : قولهم الأول يدل على زيادة الإيمان ونقصانه مطلقاً سواء كانا بتأثير الأعمال أو بدونه ، والثاني على الأول ، ولا منافاة بينهما ، وإنما هذا على طوره وموره ، وإلا فلا نحتاج إلى هذا لأنه لا إيمان عند السلف إلا والعمل داخل فيه وجزء منه .

ثم تراخي نقل « يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية » عنهم عن نقل « يزيد وينقص » عنهم يحتاج إلى دليل .

الرابع أن قوله : وإذا كانت الأعمال أسباباً لم يبق الإيمان إلا عبارة عن التصديق . فيه ما قد مر من أن السبب زيادة العمل ، لا نفس العمل ، أو الباء للملابسة أو للظرفية ، أو الطاعة والمعصية أريد بها معناهما المصدري وفي الأخير ما فيه ، وقد سنح لي جواب آخر على تقدير السببية وهو أن العمل والطاعة سبب لزيادة الإيمان لا للإيمان نفسه . وقولهم : يزيد بالطاعة . نص في سببية العمل للزيادة على تقدير كون الباء للسببية ، والسبب من حيث هو سبب لايكون جزءاً لما هو سبب له ، فالعمل سبب للزيادة ، وليس جزءاً منها ، وجزء للإيمان ، وليس سبباً له .

وأما العمل الذي يكون سببا للإيمان فهو من حيث هو سبب لايكون جزءاً له

كتقديم رجل صدقة إلى النبي ﷺ ليصرفها في حاجاته الذاتية مختبرا له فلم يقبلها النبي ﷺ فآمن الرجل ، فعمله هذا سبب للإيمان وليس جزءا له من تلك الحيثية ، فعلم أن كون الأعمال أسبابا لزيادة الإيمان لايستلزم أن لاتكون هي أجزاءاً له . نعم هو يستدعي أن لاتكون أجزاءاً لزيادته من تلك الحيثية .

ولو تنزلنا وسلمنا أن الأعمال إذا كانت أسباباً لم تبق هي أجزاءاً له نقول : إن قصره للإيمان حينئذ على التصديق باطل أيضا لأن الإيمان عند السلف عبارة عن ثلاثة أركان ، وبانتفاء ركن يبقى الإيمان عبارة عن ركنين التصديق بالجنان والإقرار باللسان إلا أن يقال : إن الإقرار داخل في العمل ، فينتفي بانتفاءه . لكن لقائل أن يقول : إن التصديق أيضا داخل في العمل فلم يبق الإيمان عبارة عن شيء من هذه الثلاثة .

وههنا جواب آخر وهو أن التصديق طاعة ، والإيمان يزيد بالطاعة ، فالتصديق سبب ، وإذا كان التصديق سبباً لم يبق الإيمان إلا عبارة عن العمل والإقرار . وكذا الكلام في الإقرار والعمل ، فلم يبق الإيمان عبارة عن شيء من هذه الثلاثة ، وهذا الجواب إلزامي وعلى طريقه .

ويحتمل أن يقال : إن المعنى يزيد في طاعة صاحبه ، وينقص في معصيته ، أو يزيد صاحبه في الطاعة وينقص صاحبه في المعصية ، أو يجعل الطاعة زائدة والمعصية ناقصة ، فالفعلان متعديان ، وفي الأخير للتصيير أيضا . وأنت تعلم أن زيادة الطاعة ونقصانها زيادة الإيمان ونقصانه لأن الطاعة جزء الإيمان فزيادة الإيمان لازمة على هذه المعاني .

فإن قيل : ولكن على هذا الوجه كيف يدخل الطاعة والمعصية في أصل الإيمان ؟ لأن الإيمان على هذا الوجه سبب لزيادة الطاعة ونقصان المعصية . قلت : إن المعصية ليست بداخلة في أصل الإيمان ولا في فرعه . وأما الطاعة فقد سبق أن كل

واحدة واحدة من الطاعات ليست جزءاً للإيمان ، ولا كل الطاعات ، بل الجزء طاعة ما تدل على عدم الإباء ، فلا منافاة بين جزئية الطاعة وسببية الإيمان .

على أن لنا أن نقول : إن الإيمان سبب قبل مباشرة المؤمن الطاعة وأما بعدها فلا . مع أن الإيمان في هذا الوجه سبب لزيادة الطاعة ، وزيادة الطاعة ليست جزءا للإيمان .

الخامس أن قوله : والزيادة فيه على طريق لاتكون إلا في نمائه - إلى قوله : وأن ما يزيد وينقص عندهم هو انبساط الإيمان . فيه أن الحافظ ابن تيمية - رحمه الله تعالى - قد ذكر لزيادة الإيمان ثمانية أوجه الأول الإجمال والتفصيل فيما أمروا به الثاني الإجمال والتفصيل فيما وقع منهم .

الثالث العلم والتصديق نفسه يكون بعضه أقوى من بعض وأثبت وأبعد عن الشك والريب .

الرابع أن التصديق المستلزم لعمل القلب أكمل من التصديق الذي لايستلزم عمله .

الخامس أن أعمال القلوب مثل محبة الله ورسوله ، وخشية الله تعالى ، والرجاء منه ، ونحو ذلك هي كلها من الإيمان كما دل على ذلك الكتاب والسنة واتفاق السلف وهي يتفاضل فيها الناس تفاضلاً عظيماً ، ومنه يعلم أن عمل القلب وفعله المعتبر في الإيمان لاينحصر في التصديق عند السلف ، بل يتناول أعمال القلب الأخرى أيضا وقد ظهر من هذا جواب آخر لقوله : وإذا كانت الأعمال أسباباً لم يبق الإيمان إلا عبارة عن التصديق .

السادس أن الأعمال الظاهرة مع الباطنة هي أيضا من الإيمان ، والناس يتفاضلون فيها .

السابع ذكر الإنسان بقلبه ما أمره الله تعالى به واستحضاره لذلك بحيث لايكون

غافلا عنه أكمل ممن صدق به وغفل عنه الخ .

الثامن أن الإنسان قد يكون مكذباً ومنكراً لأمور لايعلم أن الرسول أخبر بها وأمر بها ولو علم ذلك لم يكذب ، ولم ينكر ، بل قلبه جازم بأنه لايخبر إلا بصدق ولايأمر إلا بحق ، ثم يسمع الآية أوَ الحديث أو يتدبر ذلك أو يفسر له معناه أو يظهــر لـه ذلك بوجه من الوجوه ، فيصدق بما كان مكذبا به ويعرف ما كان منكرا له اهـ .

فالسلف قائلون بزيادة كمية الإيمان وكيفيته ونقصانهما ، والنماء والنور والانبساط صور من زيادة الإيمان .

السادس أن كلامه هذا يدل على أن الإمام أبا حنيفة - رحمه الله تعالى - قال بتأثير الأعمال في زيادة الإيمان وسرايتها فيها وقد صرح بذلك من قبل حيث قال : وإمامنا وإن لم يجعل الأعمال جزءاً لكنه اهتم بها وحرض عليها وجعلها أسباباً سارية في نماء الإيمان اهـ .

وفيه أن الحافظ ابن تيمية - رحمه الله تعالى - قال : وقالت المرجئة على اختلاف فرقهم : لاتذهب الكبائر وترك الواجبات الظاهرة بشيء منه إذ لو ذهب شيء منه لم يبق منه شيء - وشبهتهم أنهم ظنوا أن الإيمان لايتبعض ولايتعدد فمتى ذهب بعضه ذهب كله - فيكون شيئاً واحداً يستوي فيه البر والفاجر .

وقال : وأحمد وأبو ثور وغيرهما من الأئمة كانوا قد عرفوا أصل قول المرجئة وهو أن لايذهب بعضه ويبقى بعضه فلايكون إلا شيئا واحدا - إلى قوله : ولهذا - أي ولزعمهم أنه لايمكن أن يذهب بعضه ويبقى بعضه الخ - دخل في إرجاء الفقهاء جماعة هم عند الأئمة أهل علم ودين . اهـ .

فعلم أن مرجئة الفقهاء - ومنهم الإمام أبو حنيفة رحمه الله تعالى - جعلوا إيمان البر مساوياً لإيمان الفاجر وبالعكس ، فقد أنكروا تأثير الأعمال في زيادة الإيمان

وسرايتها في نمائه وإلا لم يقولوا بالمساواة المذكورة .

وقد تبين من كلام الحافظ ابن تيمية - رحمه الله تعالى - هذا أمران آخران :

الأول أن من جعل الإيمان عبارة عن أمر واحد كالإمام أبي حنيفة مثلا فإنما جعل حذراً وفراراً من التبعض والتعدد والتجزي . وصاحب الفيض يقول : وإنما تعرض الإمام إلى تلك المرتبة لأن الإيمان عند السلف كان عبارة عن المجموع ولم يكن هذا المجموع مدارا للنجاة بحيث تنعدم النجاة بانعدام جزء منه ، فوجب أن ينبه على الحصة التي يدور عليها أمر النجاة الخ .

الثاني أن القول ببساطة الإيمان فرع نفي التبعض والزيادة والنقصان والتجزي والتعدد عن الإيمان ، والمشهور العكس ، فتنبه .

السابع أن قوله : وهو تصديق أيضاً إطلاقاً للشيء على مبدئه ، فيه أن الأنسب والأولى إطلاقا للشيء على جزئه إذ التصديق عند السلف جزء للإيمان .

الثامن أن قوله : ولو أرادوا جزئية الأعمال لقالوا : الإيمان يتحقق بالطاعة ، وينعدم بعدمها . فيه مع ما تقدم من الأجوبة العديدة أن الأعمال عندهم أجزاء للإيمان عرفية ، والماهية تتحقق بدون بعض الأجزاء العرفية كمقطوع الكف ومجدوع الأنف فإن الماهية الإنسانية متحققة فيهما بدون بعض أجزائها كالكف والأنف ، وكذا لاتنعدم بانعدام بعضها كما يظهر من المثال المذكور فإن الإنسان لم ينتف بانتفاء الكف والأنف . نعم انتفاء بعض الأجزاء العرفية موجب للنقص ، وهو ملتزم ومسلم فإنهم قد قالوا بأنه يزيد وينقص كما قالوا بإنه ينتفي بانتفاء التصديق مثلا .

التاسع أن قوله : فلم يتوجهوا إلى الجزئية ، بل أرادوا به بيان سراية الأعمال وتأثيرها في الإيمان . فيه أنهم قد توجهوا إلى الجزئية ونصوا عليها حيث قالوا : الإيمان قول وعمل . وجعلوه عبارة عن أفعال الجنان واللسان والأركان . وأما

قو ـــ : يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية . فإنما هم فيه بصدد بيان الزيادة والنقصان ، لا بصدد بيان حقيقة الإيمان ، وهو لاينافي الجزئية ولاينفيها كما حققنا .

على أن سياق كلامه وسباقه يقتضيان أن يقال : بل أرادوا به بيان سراية الأعمال تأثيرها في زيادة الإيمان أو انبساطه أو نمائه أو نوره .

العاشر أن الملازمة في قوله : والإمام لما لم يقل : إن الإيمان لايزيد بالطاعة و ينقص بالمعصية . علم أنه لم يرد بنفي الزيادة إلا الزيادة في مرتبة محفوظة . مع ـة كما ذكرنا .

لى أن قوله : لايزيد ولاينقص . ينفي الزيادة والنقصان مطلقاً بسبب كانا أو بغيره ، وفي مرتبة محفوظة كانا أو غير محفوظة ، وباعتبار الكمية كانا أو باعتبار الكيفية وعليه يدل قول بعض مرجئة الفقهاء : إن إيمان أصحاب الذنوب كامل كإيمان جبريل عليه السلام .

الحادي عشر أن قوله : ولذا لم ينف الزيادة في الانبساط بالطاعات . من قبيل بناء فاسد على فاسد أما فساد المبني عليه فقد عرفته . وأما فساد المبني فلأن الانبساط عبارة عن زيادة الإيمان كيفا ، وقد نفيت في قوله : لايزيد ولاينقص . لأن انتفاء المطلق والعام يستلزم انتفاء المقيد والخاص . وفي جعله إيمان الفاجر مساويا لإيمان البر ، وإلا فلا معنى للمساواة .

الثاني عشر أن قوله : وإنما نفاها عن أصل الإيمان الذي يحصل قبل الأعمال ، وأبقى الزيادة والنقصان في الخشية والتقوى . فيه دلالة على أن التفاضل والتفاوت في الخشية والتقوى وغيرهما من الأعمال ، وليس في كلام الطحاوي المذكور ما يدل على زيادة الإيمان بالطاعات . وأما قوله : وأهله في أصله سواء . فقد مضى تحقيقه فارجع إليه وطالعه من موضعه .

الثالث عشر أن قوله : فلم يكن مورد النفي عين مورد الإيجاب ، فمعنى قوله :

لايزيد ولاينقص أي أصله ، ومعنى قولهم : يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية . أي بهائه ونمائه ، فأين الخلاف ؟ نعم أدى كل حصة صحيحة . فيه أن النفي في قول الإمام ورد على عين ما ورد عليه الإيجاب في قول السلف ، فإن قول الإمام : لايزيد ولاينقص . ولا ريب أن مرجع ضمير الفاعل في كلا الفعلين هو الإيمان ، وكذا في قول السلف : يزيد وينقص . وقول بعضهم : يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية . الفاعل هو ضمير الإيمان لا غير ، فمورد النفي عين مورد الإيجاب . وأما تأويلاه لقول الإمام وقول السلف فمردودان عليه .

على أن صحتهما تقتضي أن يكون النزاع بين الإمام والسلف لفظياً ، وقد قال صاحب الفيض نفسه في شأنه : إنه ليس من دأب المحصلين فضلاً عن الأئمة المجتهدين .

الرابع عشر أن قوله : ولذا صرح الحافظ ابن تيمية - رحمه الله تعالى - بكون مقولته من بدعة الألفاظ ، فكأنه لم يجد بداً من تسليم صحة مقولة الإمام - رحمه الله تعالى - فيه أن الحافظ ابن تيمية - رحمه الله تعالى - إنما جعل النزاع بين السلف وأهل السنة ، وبين مرجئة الفقهاء بل المرجئة مطلقا سوى الغلاة منهم في حقيقة الإيمان هل هي أمر أو أمور نزاعا لفظيا حيث قال : والمقصود هنا أنه لم يثبت المدح إلا على إيمان معه العمل ، لا على إيمان خال عن العمل ، فإذا عرف أن الذم والعقاب واقع في ترك العمل كان بعد ذلك نزاعهم لا فائدة فيه بل يكون نزاعا لفظيا مع أنهم مخطئون في اللفظ مخالفون للكتاب والسنة وإن قالوا : إنه لايضره ترك العمل فهذا كفر صريح وبعض الناس يحكي هذا عنهم ، وإنهم يقولون : إن الله فرض على العباد فرائض ولم يرد منهم أن يعملوها ولايضرهم تركها . وهذا قد يكون قول الغالية الذين يقولون : لايدخل النار من أهل التوحيد واحد . لكن ما علمت معينا أحكي عنه هذا القول ، وإنما الناس يحكونه في الكتب ولايعينون

قائله .

وقال أيضاً : وكذلك الجواب الثاني أنه إذا كان أصله التصديق فهو تصديق مخصوص كما أن الصلاة دعاء مخصوص والحج قصد مخصوص والصيام إمساك مخصوص ، وهذا التصديق له لوازم صارت لوازمه داخلة في مسماه عند الإطلاق . فإن انتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم ، ويبقى النزاع لفظياً هل الإيمان دال على العمل بالتضمن أو باللزوم ؟

ومما ينبغي أن يعرف أن أكثر التنازع بين أهل السنة في هذه المسألة هو نزاع لفظي ، وإلا فالقائلون بأن الإيمان قول من الفقهاء كحماد بن أبي سليمان وهو أول من قال ذلك ومن تبعه من أهل الكوفة وغيرهم متفقون مع جميع علماء السنة على أن أصحاب الذنوب داخلون تحت الذم والوعيد وإن قالوا : إن إيمانهم كامل كإيمان جبرائيل . فهم يقولون : إن الإيمان بدون العمل المفروض ومع فعل المحرمات يكون صاحبه مستحقا للذم والعقاب كما تقوله الجماعة ، ويقولون أيضا بأن من أهل الكبائر من يدخل النار . كما تقوله الجماعة ، والذين ينفون عن الفاسق اسم الإيمان من أهل السنة متفقون على أنه لايخلد في النار فليس بين فقهاء الملة نزاع في أصحاب الذنوب إذا كانوا مقرين باطنا وظاهرا بما جاء به الرسول وماتواتر عنه أنهم من أهل الوعيد ، وأنه يدخل النار منهم من أخبر الله ورسوله بدخوله إليها ولايخلد منهم فيها أحد ، ولايكونون مر ن مباحي الدماء .

وقال أيضاً : أحمد وأبو ثور وغيرهما من الأئمة كانوا قد عرفوا أصل قول المرجئة وهو أن الإيمان لايذهب بعضه ويبقى بعضه ، فلايكون إلا شيئاً واحداً ، فلايكون ذا عدد اثنين أو ثلاثة فإنـــه إذا كان له عدد أمكن ذهاب بعضه بل لايكون إلا شيئاً واحداً ، ولهذا قالت الجهمية : إنه شيء واحد في القلب . وقالت الكرامية : إنه شيء واحد على اللسان . كل ذلك فراراً من تبعض الإيمان وتعدده ، فلهذا .

صاروا يناظرونهم بما يدل على أنه ليس شيئاً واحداً كما قلتم ، فأبو ثور احتج بما اجتمع عليه فقهاء المرجئة من أنه تصديق وعمل ، ولم يكن بلغه قول متكلميهم وجهميتهم أو لم يعد خلافهم خلافا . وأحمد ذكر أنه لابد من المعرفة والتصديق مع الإقرار .

وقال أيضا : إن من جحد المعرفة والتصديق فقد قال قولاً عظيماً ، فإن فساد هذا القول معلوم من دين الإسلام ، ولهذا لم يذهب إليه أحد قبل الكرامية مع أن الكرامية لاتنكر وجوب المعرفة والتصديق، ولكن تقول : لايدخل في اسم الإيمان. حذرا من تبعضه وتعدده لأنهم رأوا أنه لايمكن أن يذهب بعضه ويبقى بعضه ، بل ذلك يقتضي أن يجتمع في القلب إيمان وكفر ، واعتقدوا الإجماع على نفي ذلك كما ذكر هذا الإجماع الأشعري وغيره ، وهذه الشبهة التي أوقعتهم مع علم كثير منهم وعبادته وحسن إسلامه وإيمانه ، ولهذا دخل في إرجاء الفقهاء جماعة هم عند الأمة أهل علم ودين ، ولهذا لم يكفر أحد من السلف أحداً من مرجئة الفقهاء ، بل جعلوا هذا من بدع الأقوال والأفعال لا من بدع العقائد ، فإن كثيرا من - المسائل - النزاع فيها لفظي لكن اللفظ المطابق للكتاب والسنة هو الصواب ، فليس لأحد أن يقول بخلاف قول الله ورسوله لاسيما وقد صار ذلك ذريعة إلى بدع أهل الكلام من أهل الإرجاء وغيرهم إلى ظهور الفسق فصار ذلك الخطأ اليسير في اللفظ سبباً لخطأ عظيم في العقائد والأعمال ، فلهذا عظم القول في ذم الإرجاء حتى قال إبراهيم النخعي : لفتنتهم يعني المرجئة أخوف على هذه الأمة من فتنة الأزارقة . وقال الزهري : ما ابتدعت في الإسلام بدعة أضر على أهله من الإرجاء الخ .

فلم يجعل الحافظ ابن تيمية - رحمه الله تعالى - النزاع في الزيادة والنقصان والخلاف في التبعض والتعدد لفظيا ، ولا قول الإمام : لايزيد ولاينقص . من بدعة الألفاظ فقط ، بل جعل النـزاع في الزيادة والنقصان والتعدد والتبعض معنوياً

حقيقياً من باب الاختلاف في العقيدة ، وبني على هذا النزاع المعنوي الحقيقي العقدي نزاعهم في حقيقة الإيمان هل هي أمر واحد أو أمور ؟ وجعل قول مرجئة الفقهاء وغيرهم سوى الغلاة : إن الإيمان واحد تصديق أو قول . وتصديهم لإثبات ذلك من بدع الأقوال والأفعال ، ولم يسلم صحة مقولة الإمام في الحقيقة ولا في نفي الزيادة ، وكتابه في مسألة الإيمان شاهد عدل لهذا كله ، فإنه قد صرح فيه بأن الأعمال من الإيمان ، وأثبت فيه الزيادة والنقصان ، وأبطل متوهمات من أنكر ذلك وأزاح شبهاتهم ، وقد سجل فيه على أن المرجئة من الفقهاء كانوا أو من المتكلمين قد أخطئوا في اللفظ كما أخطئوا في المعنى حيث زعموا أن الإيمان لايتبعض ولايتجزى ولايتعدد .

تنبيه

إن كون النزاع لفظيا مبني على كون الأعمال لوازم للتصديق عند مرجئة الفقهاء وغيرهم وهو كما ترى فإن التصديق لاينتفي بل لاينقص عندهم بانتفاء العمل مع أن انتفاء اللازم يستدعي انتفاء الملزوم كما صرح به الحافظ ابن تيمية نفسه رحمه الله تعالى .

وأما كون أصحاب الذنوب داخلين تحت الذم والعقاب والوعيد عندهم فلتركهم الأعمال الواجبة عليهم ، واقترافهم ما نهوا عنه مع قطع النظر عن كونها لازمة للتصديق ، لا لكونهم ناقصي الإيمان أو عادميه ، فإن إيمانهم عند المرجئة ولو كانوا من الفقهاء كامل كإيمان جبرئيل . وأما كونهم غير مخلدين في النار عندهم فلاتصافهم بكمال الإيمان عندهم .

تنبيه آخر

إن بيان الحافظ ابن تيمية المتقدم يدل على أن المرجئة فقهاء كانوا أو غيرهم إنما صاروا إلى ما صاروا إليه لامتناع ذهاب بعض الإيمان وبقاء بعضه عندهم ، وهو

أعم من أن يكون بواسطة وسبب أو بغير سبب وواسطة ، ولو كانت الأعمال عند الإمام أسباباً مؤثرة في زيادة الإيمان ونقصانه كما يشعر به كلام صاحب الفيض لزم عوده إلى ما عنه حذر ، وقراره على ما منه فر .

تنبيه آخر

إن جعل الخلاف لفظياً بالتأويل أو التخصيص في جهتيه أو إحداهما أمر يجري في كل خلاف أو أكثره ، وقد عرفت أن النزاع اللفظي ليس من دأب المحصلين فضلاً عن الأئمة المجتهدين .

الخامس عشر أن صاحب الفيض قد رجع عن تأويل قول الإمام : لايزيد ولاينقص بأن النفي فيه إنما يتعلق بمرتبة محفوظة ، وجزء مخصوص ، وحصة معينة من الإيمان حيث قال : ثم رأيت في الكشاف عن الإمام الهمام - رحمه الله تعالى - نفسه في الجواب عن الآيات التي تدل على الزيادة والنقصان الخ وإذا كان الإمام نفسه - رحمه الله تعالى - قد عين المراد بقوله لم يبق إلى التأويل- ذلك كان أو غيره - حاجة ، بل صار عبثاً ولغواً وقد غمره خطأ العجاجة .

١٨٨- **قال** : ثم رأيت في الكشاف من الإمام - رحمه الله تعالى - نفسه في الجواب عن الآيات التي تدل على الزيادة والنقصان أن الإيمان كان يزيد في زمن النبي ﷺ - إلى قوله : كذلك نفي الزيادة والنقصان عن الإيمان راجع باعتبار ما فيه من الأحكام ، وهي المؤمن بها اهـ (ج ١ ص ٦٤ - ٦٥) .

أقول : ثم الفرق بالإجمال والتفصيل باق بعد . على أن بين الالتزام والالتزام لفرقاً أيضاً ، فرب ملتزم يكون التزامه أشد وأقوى وأزيد من آخر ، فلايعصى إلا أحياناً وبعض الناس من الملتزمين يفسق كثيراً ، وبين الأدنى والأعلى مراتب ، وكلها مشير إلى الفرق بينهم في الالتزام .

يقول : قال التفتازاني : المقام الثاني أن حقيقة الإيمان لاتزيد ولاتنقص . لما مر من أنها التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والإذعان ، وهذا لايتصور فيه زيادة ولا نقصان حتى أن من حصل له حقيقة التصديق فسواء أتى بالطاعات أو ارتكب المعاصي فتصديقه باق على حاله لا تغير فيه أصلاً .

والآيات الدالة على زيادة الإيمان محمولة على ما ذكره أبو حنيفة - رحمه الله تعالى - أنهم كانوا آمنوا في الجملة ثم يأتي فرض بعد فرض ، وكانوا يؤمنون بكل فرض خاص ، وحاصله أنه كان يزيد بزيادة ما يجب به الإيمان ، وهذا لايتصور في غير عصر النبي ﷺ .

وفيه نظر لأن الاطلاع على تفاصيل الفرائض ممكن في (غير) عصر النبي ﷺ ، والإيمان واجب إجمالاً فيما علم إجمالاً وتفصيلاً فيم علم تفصيلاً ولا خفاء في أن التفصيلي أزيد بل أكمل وما ذكر من أن الإجمالي لاينحط عن درجته فإنما هو في الاتصاف بأصل الإيمان اهـ .

فبين الشريعة والمؤمن به فرق لأن الشريعة عبارة عما شرعه الله تعالى لعباده عرفوه أم لم يعرفوه . آمنوا به أم لم يؤمنوا به . أرادوا والتزموا طاعته أم لم يريدوا ويلتزموا بخلاف المؤمن به فإنه اسم لما يؤمن به العبد ، والزيادة والنقصان في الدين والشرع بعد زمن النبي ﷺ مستحيلان لانقطاع الوحي ، وفي المؤمن به ممكنان بل واقعان لأن الإيمان بالشيء فرع العلم بأنه من الدين والشرع بعد وصول الدعوة .

مع أن إرادة المؤمنين في عهد النبي ﷺ كانت تنسحب على جميع الشريعة بحيث لايشذ عنها شاذ ولايفذ عنها فاذ ، وكذا التزامهم فإنهم قد كانوا أرادوا والتزموا طاعة جميع ما جاء به النبي ﷺ ، وما يجيء به ، فإن لوحظ ما ذكره فلا تفاوت بهذا الاعتبار بين إيمان أبي بكر - رضي الله تعالى عنه - وبين إيمان غيره من الأمة في زمن النبي ﷺ أيضا لأنهما قد أرادا والتزما طاعة جميع الشريعة ما نزل

منها وما لم ينزل بعد ، ولا فرق في هذا المعنى ، وقد صرح النبي ﷺ برجحان إيمان أبي بكر - رضي الله تعالى عنه - على إيمان سائر الأمة ، والأمة تتناول من وجد منها في عهده ﷺ ، ومن وجد بعده إلى يومنا هذا ومن يوجد بعد إلى يوم القيامة .

ومن ههنا تبين أن لا وجه لجعل الإيمان بالمعنى المذكور متفاوتاً باعتبار المؤمن به في زمن دون زمن ، وعهد دون عهد ، ووقت دون وقت ، ولا لاختصاص النفي بعهد دون عهد .

على أن الكلام في الإيمان ، فإرجاعه إلى المؤمن به ليس من دأب المحصلين فضلا عن الأئمة المجتهدين . ومعلومٌ أن قول الإمام : لايزيد ولاينقص . بإزاء قولهم : يزيد وينقص . فهو نفي لما أثبتوه من الزيادة والنقصان في الإيمان نفسه . وليس الكلام في زيادة الشريعة ونقصانها في عهد النبي ﷺ ولا بعد عهده حتى يقال : إن النفي بالحقيقة راجع إلى المؤمن به دون الإيمان .

وقوله : إنما الفرق في الخشية والتقى ومخالفة الهوى ، فلو وزنت إيمانه بهذا المعنى لترجح إيمانه على جميع أمته . تأويل لحديث رجحان إيمان أبي بكر - رضي الله تعالى عنه - على إيمان سائر الأمة بأن الإيمان فيه قد أريد به ما ذكر ، وصرف للفظ النبي ﷺ عن الحقيقة إلى المجاز من غير صارفة ، وتطبيق له على ما ذهب إليه هو وإمامه - رحمه الله تعالى - بذلك الصرف والتأويل .

وأنت تعلم بأنه لو فتح هذا الباب ولم يغلق لاختل أمر الدين برمته وتشتت شمله ، وتقطعت حوزته ، وافترقت وحدته ، ولصار شمعة بأيدي العلماء يصورونها كيف يشاءون إن مربعا فمربعا ، وإن معينا فمعينا ، وإن مثلثا فمثلثا ، وإن مكعبا فمكعبا إلى غير ذلك من الأشكال .

ولسد باب تلك المفاسد وحسم مادتها صرح علماء العقائد والأصول بأن النصوص محمولة على ظواهرها إلا لقيام قرينة معتدة بها صارفة عنها قال صاحب

العقائد النسفية وشارحها التفتازاني : والنصوص من الكتاب والسنة تحمل على ظواهرها ما لم يصرف عنها دليل قطعي كما في الآيات التي تشعر بظواهرها بالجهة والجسمية ونحو ذلك . لايقال : هذه ليست من النصوص ، بل من المتشابه . لأنا نقول : المراد بالنصوص ههنا ليس ما يقابل الظاهر والمفسر والمحكم ، بل ما يعم أقسام النظم على ما هو المتعارف اهـ .

على أن كلام الطحاوي ليس فيه أن التقى والخشية ومخالفة الهوى معنى الإيمان، بل كلامه صريح في أن التفاوت والتفاضل في هذه الأمور ، لا في أصل الإيمان. نعم له أن يقول: إن تلك الأمور إيمان لكن لا أصالة. وفيه ما فيه. وأما كون الإيمان عند الإمام عبارة عن التزام الطاعة وإرادتها فقد تقدم ما فيه في مبحث حقيقة الإيمان ، فراجعه ثم . ثم ما نسبه إلى الإمام بحوالة الكشاف لم أجده فيه إلى الآن .

هذا ولايذهب عليك أن بعض كلامه هذا يدل على أن الإيمان هنا عبارة عن الدين والشريعة ، ومعلوم أنا لسنا بصدده ههنا ، وإنما ههنا نحن بصدد الإيمان الذي هو صفة للمؤمن قائمة به عند الله تعالى .

وأما تنظيره بحديث الكتابين ففيه أن الإمام أبا حنيفة - رحمه الله تعالى - قد أضاف المنفي أي الزيادة والنقصان إلى الإيمان ، وقوله : لايزيد ولاينقص . نص صريح في نسبته المنفي إلى الإيمان بخلاف حديث الكتابين فإنه لم ينسب فيه المنفي إلى الكتابين البتة ، ولا إلى غير ما هو له . على أن الإيمان على مذهب الإمام ليس ظرفاً للمؤمن به من الأحكام ، وسائر الإسلام .

١٨٩- **قال**: بقيت الصورة المثالية فهي زائدة وناقصة قطعاً اهـ (ج ١ ص ٦٥).

يقول : ولا ريب أن سبب زيادة الصورة المثالية للإيمان ونقصانها هو زيادة ما هي له ونقصانه ، فالإيمان زائد وناقص قطعاً ، وإلا فلا معنى لزيادة الصورة المثالية

له ونقصانها . على أن وجود عالم المثال ليس مما اتفقوا عليه ، وإنما هذا على تقدير أن يكون أراد بالصورة المثالية الصورة الموجودة في عالم المثال .

ثم العجب من صاحب الفيض أنه قد شاهد أدلة الزيادة في الكتاب والسنة وعامل بها ما قد درست وعرفت ولم يقل منشرحاً صدره : إن الإيمان زائد وناقص قطعا . ولم يأت على زيادة الصورة المثالية ونقصانها بشيء من الدليل لا من الكتاب ولا من السنة ، ولا بشيء من الأقوال حتى لم يأت على هذا المطلوب بشيء من قول أبي حنيفة الذي يقلده هو ومع ذلك كله يجزم ويقول : فهي زائدة وناقصة قطعا .

١٩٠- **قال** : وإذا سمعت أن الاختلاف فيه اختلاف الأنظار فقط فلننظر أن أي النظرين أنفع ؟ - إلى قوله : ولا خلاف في الحقيقة كما مر مراراً اهـ (ج ١ ص٦٥) .

أقول : إن الإيمان لو كان مركباً كما يقول به المحدثون لايلزم أن يكون أجزاؤه متساوية الأقدام فإن الصلاة مركبة من الأجزاء ، ولا شك في أفضلية بعض أجزائها على بعض كذا الإيمان لو كان مركباً يكون بعض أجزائه أفضل من بعضها ، ولاشك أن الأعلى والأدنى يتركب منهما حقيقة .

يقول : وفيه كلام من وجوه الأول أن الاختلاف ليس من باب اختلاف الأنظار فقط بالمعنى الذي ذكره أعني أن كلا من الفريقين مؤد لطرف صحيح من طرفي المسألة وقد تقدم الكلام على كون الاختلاف في مسألة الإيمان نزاعاً لفظياً فتذكره .

الثاني أنا لانسلم أن الشيء إذا كان مركباً لم تتضح له مزية على أجزائه في التعبير كالإنسان والبيت فإنهما مركبان مع أن مزيتهما على الكتف والسقف مثلا واضحة لاتحتاج إلى بيان . على أن عدم اتضاح مزية الشيء لو كان عبارة عن المجموع على بعض أجزائه في التعبير ليس من ملزومات بساطته ، ولا اتضاح المزية لو كان بسيطاً من لوازمها .

الثالث أن كون الإيمان من أسنى المقاصد وأبر الأعمال ، وشرطاً لسائرها ، وأساسها ودعامتها لايستدعي انفراده وانفصاله عن الأعمال ، وتمامه بنفسه ، واختتامه بذاته ، وعدم انتظاره إلى الأعمال . مع أن تمام المركب واختتامه أي مركب كان من حيث هو مركب يكون بنفسه وبذاته من غير انتظار إلى شيء .

على أن الإيمان المجموع ليس شرطاً لسائر الأعمال على قول ، وتوجيه اشتراط المجموع أن العمل في جانب الشرط مأخوذ بدون الهذية ، وبها في جانب المشروط أعني أن جزء الشرط هو عمل ما يدل على عدم الإباء ، والمشروط هو الصلاة والزكاة والصوم وغيرها من الأعمال الصالحة بخصوصها ، فلايلزم اشتراط الشيء لنفسه ، وكذا الكلام في الأساسية .

الرابع أن جعل الإيمان من أسنى المقاصد ، وأبر الأعمال ينافي جعله شرطاً لشيء ومنفرداً عن الأعمال ، وفيه بحث .

الخامس أن جعل الإمام أحمد - رحمه الله تعالى - الإيمان معاقدة على الأعمال - لو سلم - لاينافي كونه من أسنى المقاصد وأبر الأعمال ، وشرطا لسائرها وأساسها ودعامتها كما لاينافي ذلك جعل الإمام أبي حنيفة - رحمه الله تعالى - في قول صاحب الفيض إياه إرادة والتزاما للطاعات والأعمال الصالحة .

السادس أن كون الشيء المخلوق مركباً ليس تخفيفاً لأمره ولا لحط رتبته نعم جعل الشيء المفطور على التركيب مقصوراً على بعض أجزائه تخفيف لأمره وحط له عن رتبته ، وقلب للحقيقة المؤلفة إلى شيء بسيط من غير برهان لا من الكتاب ولا من السنة ولا من الفطرة ولا من العقل .

السابع أنه جعل الإيمان أصلاً ومتبوعاً ، والعمل فرعاً وتابعاً ، وهو عين مذهب المرجئة عند البعض ، وأما عقيدة أن الإيمان لايضر معه معصية فلم تثبت عمن يعتد به منهم .

فقد قال الحافظ ابن تيمية رحمه الله تعالى : فإذا عرف أن الذم والعقاب واقع في ترك العمل كان بعد ذلك نزاعهم لا فائدة فيه ، بل يكون نزاعاً لفظياً مع أنهم مخطئون في اللفظ مخالفون للكتاب والسنة ، وإن قالوا : إنه لايضره ترك العمل. فهذا كفر صريح وبعض الناس يحكي هذا عنهم ، وأنهم يقولون : إن الله فرض على العباد فرائض ولم يرد منهم أن يعملوها ولايضرهم تركها . وهذا قد يكون قول الغالية الذين يقولون : لايدخل النار من أهل التوحيد أحد . لكن ما علمت معينا أحكي عنه هذا القول ، وإنما الناس يحكونه في الكتب ، ولايعينون قائله ، وقد يكون من لا خلاق (له في الآخرة أو في الدين) من الفساق والمنافقين يقولون : لايضر مع الإيمان ذنب أو مع التوحيد . وبعض كلام الرادين على المرجئة وصفهم بهذا اهـ .

وقال أيضا : وكذلك الجواب الثاني أنه إذا كان أصله التصديق فهو تصديق مخصوص كما أن الصلاة دعاء مخصوص ، والحج قصد مخصوص ، والصيام إمساك مخصوص وهذا التصديق له لوازم صارت لوازمه داخلة في مسماه عند الإطلاق ، فإن انتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم ، ويبقى النزاع لفظياً هل الإيمان دال على العمل بالتضمن أو باللزوم اهـ .

فظهر أن البعض ذهب إلى أن المرجئة أيضا قائلون بكون العمل فرعاً وتابعاً ، بل لازماً للإيمان ، فصاحب الفيض وحزبه يختارون مذهب المرجئة ويقولون به ثم يدعون أن عزو الإرجاء إليهم جور عليهم فأنى يسوغ لهم هذا الادعاء ؟ فتدبر ولا تكن من أهل الأهواء .

الثامن أن حقيقة الإيمان ومنزلته قد بينهما الشرع ، ولم يدع إيضاحهما وتحديدهما مرهونين بأيدي الرجال ، فإن القرآن الكريم لم يجعل التصديق فقط ، ولا الإقرار فقط إيمانا يظهر ذلك من الآيات التي فيها بيان حال أهل الكتاب

والمنافقين ، بل قال الله تعالى : « فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فإخوانكم في الدين » . وقال في بيان سرنته : «ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله وهو في الآخرة من الخاسرين» . وقال : « إن الذين اشتروا الكفر بالإيمان لن يضروا الله شيئا ولهم عذاب أليم » .

وكذا النبي ﷺ فإنه قال : لايؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعا لما جئت به . ولم يقل : حتى يصدق بقلبه فقط . وقال : الإيمان بضع وستون شعبة . الحديث . وسئل رسول الله ﷺ أي الأعمال أفضل ؟ فقال : الإيمان بالله . وقال : يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من إيمان .

فالشرع قد نص على أن الإيمان لايوجد بدون العمل والطاعة ، وأوضح مكانته ومنزلته ببيان شاف كاف ، فقول صاحب الفيض : ولايمكن - أي ظهور حقيقة الإيمان ورؤية منزلته - إلا بجعله منفصلاً عن الأعمال . لايصح أصلاً إذ الشرع قد أظهر حقيقته وأرى منزلته ، ولم يجعله منفصلا عن الأعمال ، بل جعله متناولاً لها ومتحققاً بها ، وقد نفى الإيمان عن تارك بعض الأعمال والطاعات أيضا .

التاسع أنه قد حصحص مما تقدم أن عظمة أمر الإيمان لاتقتضي انفصاله عن الأعمال ، بل تقتضي اتصاله معها ، فجعل صاحب الفيض عظمة أمر الإيمان علة لانفصاله عن الأعمال خطأ .

العاشر أن قوله : فلايكون إلا بسيطا . دال على أن الإيمان بسيط ليس بمركب وكذا ما قاله قبل يشعر بأن جعل الإيمان مركبا لايصح لأنه عنده سبب لتخفف أمره وحط رتبته ، وقوله : ولايمكن إلا بجعله منفصلا عن الأعمال . ينفي إمكان التركب ، فبعد هذه الدعاوي لايستقيم جعله قول السلف - أي مجموعية الإيمان - نظرا صحيحا ، وإلا بطلت هذه الدعاوي .

الحادي عشر قد علمت أن الشرع قد جعل وجود الإيمان وتحققه موقوفا على

العمل ، ولم يجعله منفصلا عن العمل ، فكلام السلف - رحمهم الله تعالى - مبني على النظر الدقيق ، والفكر العميق في عبارات الشرع العتيق ، فهو يكشف عن الحقيقة ويعطي كل ذي حظ حظه ، وذي حق حقه ، ويضع كل شيء مكانه بخلاف كلام الإمام - رحمه الله تعالى - فإنه لم يكشف عن الحقيقة إذ الحقيقة الإيمانية مركبة وهو جعلها بسيطة ، أو هي لابد لتحققها من العمل شطرا أو شرطا أو سببا ، وهو لم يجعله شطراً للإيمان ولا شرطاً ولا سبباً لتحققه ، بل ولا لازماً له متقدماً ولا متأخراً ، فلا أعطى كل ذي حظ حظه لأنه لم يجعل العمل مما لابد منه للإيمان ، وقد كان العمل في نفس الأمر مما لابد منه للإيمان ولا وضع كل شيء مكانه لما ذكرنا .

الثاني عشر أن كون العبد مؤمناً ومتصفاً بالإيمان فيما بينه وبين ربه تعالى أمر وكونه ناجيا من النار ابتداء أو آخرا أمر آخر ، والاختلاف في الأول دون الثاني ، وهو معنوي ، لا لفظي ، فإن التصديق إيمان عند الإمام دون السلف ، ولو جر إلى الثاني كان أيضاً معنوياً وحقيقياً لأن المصدق الذي لم يعمل أصلا غير ناج عند السلف لا أولا ولا آخرا خلافا للإمام فإنه يقول بنجاته مآلا وآخرا .

وأما خلاف السلف للخوارج والمعتزلة ففي الفساق الذين تحقق عند السلف فيهم الإيمان بجميع أركانه ، لا في المصدقين الذين لم يعملوا خيراً قط ، ولم يتابعوا النبي ﷺ في شيء من أمور الدين ، فتدبر ولا تكن من الغافلين .

١٩١- **قال صاحب الفيض** : ثم بعد التفتيش علم أن هذه الأقوال لم تصدر عنهم في بيان العقيدة ، وإنما هو من باب مقتضيات الأحوال لأن السلف أرادوا الرد على المرجئة - إلى قوله : فينفي النجاة بترك الأعمال اهـ (ج ١ ص ٦٥ - ٦٦) .

أقول : والحق لايتبدل بتبدل الأعصار والأمصار ، وحدوث الأهواء والضلالات ، فالتعبير الشرعي هو الأحق بالاعتبار ، ولم يتبع السلف إلا اعتبار

الشرع دون أهوائهم كما ظن ، والظن أكذب الأشياء .

يقول أولاً : إن علماء العقائد الإسلامية قاطبة من أول عهدهم إلى يومنا هذا قد صرحوا أن عقيدة السلف أن الإيمان قول وعمل ويزيد وينقص . وعقيدة الإمام أن الإيمان عبارة عن التصديق فقط ، أو التصديق والإقرار - والأول هو الأصح - ولايزيد ولاينقص . إلا بعضا منهم فإنه قد جعل إرجاء الفقهاء من بدع الأقوال ، والأفعال لا من بدع العقائد ذهاباً منه إلى أن النزاع لفظي ، وقد عرفت ما فيه فتذكره . فقوله : ثم بعد التفتيش علم أن هذه الأقوال لم تصدر عنهم في بيان العقيدة . كما ترى .

ثانياً : إن الذي من باب مقتضيات الأحوال إنما هو إعلان تلك الأقوال مرة بعد مرة ، وإظهارها ونشرها كرة بعد كرة ، وتذكارها وتكرارها تارة بعد تارة ، وتقريرها وتمكينها في الأذهان بأساليب متعددة ساعة بعد ساعة ، لا نفس تلك الأقوال حتى يقال : إنما هي من باب مقتضيات الأحوال .

ثالثاً : إن كون قول صادراً في بيان العقيدة وكونه من باب مقتضيات الأحوال لا منافاة بينهما كما أن قولنا : إن النبي ﷺ ليس بحاضر في كل مكان ولا بموجود في كل بقعة . نص في بيان العقيدة مع أنه من باب مقتضيات الأحوال كما هو معلوم ، فلا معنى للحصر والنفي .

على أن ما قالوه بألسنتهم لو لم يكن معتقداً لهم لم يكن من باب مقتضيات الأحوال إذ لخصم أن يقول حينئذ : ما تقولون ليس معتقداً لكم ، فكيف ساغ لكم أن تعيبوا به علينا . بل فيه ايهام الاتهام بالمخادعة أعاذنا الله تعالى منها .

رابعاً : إن كون قول أريد به الرد على أحد لايستدعي أن لايكون عقيدة لقائله كما لايخفى .

خامساً : إن السلف - رحمهم الله تعالى رحمة واسعة - قد ردوا على المرجئة

مطلقا القائلين بكون الإيمان عبارة عن التصديق فقط ، والزاعمين أنه عبارة عنه وعن الإقرار ، والجاعلين إياه اسما للإقرار فقط ، والرائين أن الإيمان تضر معه معصية والظانين أنه لايضر مع الإيمان معصية .

سادساً : إن جعل صاحب الفيض المرجئة حاطي الأعمال عن مرتبتها ومعطليها وجاعليها كالمطروح في البين دون الإمام تحكم لأن مذهب الإمام أيضا أن الإيمان اسم للتصديق فقط ، ولايزيد ولاينقص ، وهذا بعينه هو المذهب للمرجئة إلا أن يقال : إن كلامه في المرجئة الذين يقولون : لايضر مع الإيمان معصية . وقد عرفت ما فيه من كلام الحافظ ابن تيمية رحمه الله تعالى .

سابعاً : إن سياق قوله : فرد السلف عليهم واهتموا بذكر الأعمال حتى أوهم بجزئيتها وانتفاء الإيمان بانتفائها ، فقالوا : إن الإيمان يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصي . يدل على أن قول السلف : يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصي . موهم لجزئية الأعمال وانتفاء الإيمان بانتفاءها وقد قال هو نفسه قبل : فإن عبارتهم هذه - أي يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية - تدل على أن الأعمال دخيلة في ازدياد الإيمان ونقصانه وسبب له ، لا أنها داخلة . . . . وقولهم هذا انحصر في السببية وليس له شرح غيره . اهـ وقد تقدم أنه استنبط من قولهم هذا أن الأعمال ليست أجزاءاً للإيمان عندهم وإلا لم يقولوا : يزيد بالطاعة .

ثامناً : إن المعتزلة والخوارج قالوا : إن من وجد فيه الإيمان بأركانه الثلاثة ثم اقترف كبيرة من الكبائر أية كبيرة كانت ينتفي إيمانه بالكلية ، والسلف قالوا : ينتفي إيمانه ببعض الكبائر ، ولاينتفي ببعضها ، بل ينقص فقط ، وفي قولهم : الإيمان يزيد وينقص . إيماء إلى ذلك ، فليس قولهم هذا إعانة للمعتزلة والخوارج ، بل هو إهانة لهم فلو قال الإمام أبو حنيفة في مقابلتهم ما قال السلف لم يكن قوله ذلك نصرة لهم ، ولا عاراً وشناراً عليه .

تاسعاً : إن كلامه هذا يقتضي أن الإمام - رحمه الله تعالى - لم يستطع الرد على فتنة الاعتزال والخروج مبقيا عنوان السلف على ما كان عليه حتى غيره ، وقال : لايزيد ولاينقص . وهو كما ترى . ثم إن الإمام - رحمه الله تعالى - لم يغير العنوان فقط كما يوهمه كلام صاحب الفيض ، بل غير المعنون أيضا .

عاشراً : إن الإمام إنما قال : لايزيد ولاينقص . فرارا من إعانتهم كما زعم صاحب الفيض فوقع في شرك تأييدهم في القول بعدم النقص بالفسق وإن كانت الجهة مختلفة فإن الفاسق عند الإمام كامل الإيمان لا ناقص الإيمان وعند أهل الاعتزال والخروج منتف الإيمان لا ناقص الإيمان .

حادي عشر : إن كلامه هذا يقتضي أن الإمام جعل الإيمان أمراً مستقلاً غير محتاج إلى شيء من العمل والإقرار ، وإن كانت الأعمال عنده أهم في أنفسها ، وهذا هو الإرجاء بعينه فإن المرجئة لم تنكر أهمية الأعمال في حد ذاتها ولا وجوبها في أنفسها كما صرح به الحافظ ابن تيمية ، فرد الإمام على الاعتزال والخروج قد أفضاه إلى الإرجاء .

ثاني عشر : إن قوله : فلو لم يعمل أحد طول عمره ، وكان آخر كلامه لاإله إلا الله دخل الجنة . حط للأعمال عن مرتبتها وتعطيل لها ، وجعل لها كالمطروح في البين . على أن مقتضى مقالة الإمام أن من لم يعمل طول عمره ، ولم يكن آخر كلامه لا إله إلا الله وقد كان يصدق بقلبه فقط وإن لم يقر بلسانه دخل الجنة ولو مآلا .

ثالث عشر : إن الأعمال عند الإمام - رحمه الله تعالى - طريحة طريدة عن الإيمان في الحقيقة والعبارة جميعاً لأن الإيمان عنده حسب ما يقتضيه كلام صاحب الفيض في مواضع منه أمر مستقل تام بذاته منفصل عن الأعمال ومفرز عنها غير مفتقر ولا منتظر إلى شيء من الأعمال في التعبير أصلا ، وقد قال : فأراد أن

يكشف عن حقيقة الحال الخ فلا معنى لقوله : فجعل الأعمال كالمطروح في العبارة فقط دون الحقيقة الخ .

تنبيه

اعلم أن ما نسبناه إلى الإمام فإنما عزوناه إليه في ضوء كلام صاحب الفيض وبياناته ، ولم نخرج فيما نميناه إلى الإمام عن حدود مقالات صاحب الفيض وكلماته ، فإن كان أحد واجدا على أحد فيما أضيف إلى الإمام - رحمه الله تعالى - فليجد على صاحب الفيض لا علينا لأنا ما استفدنا من عباراته أملينا ، ولم نقل شيئاً من لدينا .

١٩٢- **قال في الحاشية** : وآخر ما رأيت شيخي - رحمه الله تعالى - يقرر محصل الاختلاف بعبارة أخرى وهي أوضح قال في رسالته (إكفار الملحدين) ما حاصله - إلى قوله : من التشكيك في نفس الاعتقاد أو الإرجاء اهـ (ج ١ ص ٦٦) .

يقول : ولا ريب أن من القائلين بأن الإيمان لايزيد ولاينقص من لايريد بقوله هذا ما ذكره من أن النفي باعتبار المؤمن به أو المراد بالإيمان فيه الدين والشرع . وظاهر عبارة الحاشية أن ذلك النفي مطلق ، وقد صرح من قبل أن الإمام أبا حنيفة - رحمه الله تعالى - كان يقول بزيادة الإيمان بالنظر إلى المؤمن به أيضا في زمن النبي ﷺ . هذا وقد سبق ما في هذا التأويل مفصلا ، فراجعه .

وقال صاحب لي - حفظه الله تعالى - : وفي قوله : فحملوا عبارة كل فوق ما أرادوا الخ أن المتعارف : حملوا عبارة كل على ما أرادوا ، أو وفق ما أرادوا الخ وهل هذه إلا عربية أردوية . قلت : يمكن توجيه الكلام بإرجاع ضمير أرادوا إلى القائلين بأن الإيمان يزيد وينقص ، والقائلين بأنه لايزيد ولاينقص . ويدل على هذا لفظة كل ، فتدبر . فعاد قائلا : هب أن الضمير في أرادوا راجع إلى كل ولكن بقي أن المراد من الفوقية ما هو ؟

وقد سبق ذكر ثمانية أوجه لزيادة الإيمان ونقصانه ، وزيادة الاعتقاد نفسه ونقصانه أحدها . وأنت خبير بأن السلف قائلون بتركب الإيمان من أركان ثلاثة ، فقولهم : يزيد وينقص . معناه أن الإيمان المركب يزيد وينقص سواء كان التشكيك والتفاوت في ركن واحد أم ركنين أم أركان ثلاثة على سبيل الانفراد كان أم على سبيل الاجتماع ، والإمام قائل ببساطة الإيمان ، فقوله : لايزيد ولاينقص . معناه أن الإيمان البسيط أي الاعتقاد والتصديق بالقلب لايزيد ولاينقص ، فلم يحمل المشغوفون بالخلاف عبارة كل على التشكيك في نفس الاعتقاد أو الإرجاء أو غير ذلك من عند أنفسهم . هذا وقد تقدم الكلام في نفس المسألة مشبعاً .

تتمة لبحث الزيادة والنقصان

١٩٣- **قال** : وليعلم أن القرآن لايدل بمنطوقه إلا على زيادة الإيمان أما على نقصانه فلا إلا أن يؤخذ عنه باللزوم - إلى قوله : فلو كان مجرد الاتباع في التعبير شيئا فالاتباع بلفظ الحديث أولى كما روي عن الإمام رضي الله تعالى عنه اهـ (ج ١ ص ٦٦ - ٦٧) .

أقول : معنى حديث معاذ - رضي الله تعالى عنه - الإسلام يعلو ولا يعلى . وقد ورد في حديث آخر : أخرجوا من كان في قلبه أدنى مثقال ذرة من إيمان . ومعنى الأدنى الأنقص .

يقول : إن دلالة اللفظ على ما وضع له أو جزءه أو لازمه المتأخر عبارة إن سيق له وإلا - أي وإن لم يسق للازمه المتأخر - فإشارة وعلى لازمه المتقدم اقتضاء ، ولا ريب أن هذه الثلاث من المنطوق قال في إرشاد الفحول في الباب الثامن من المقصد الرابع منه : والحاصل أن الألفاظ قوالب للمعاني المستفادة منها ، فتارة تستفاد منها من جهة النطق تصريحا ، وتارة من جهته تلويحا ، فالأول المنطوق ، والثاني

المفهوم ، والمنطوق ينقسم إلى قسمين الأول ما لايحتمل التأويل وهو النص ، والثاني ما يحتمله وهو الظاهر . والأول أيضا ينقسم إلى قسمين صريح إن دل عليه اللفظ بالمطابقة ، أو التضمن ، وغير صريح إن دل عليه بالالتزام . وغير الصريح ينقسم إلى دلالة اقتضاء وإيماء وإشارة . فدلالة الاقتضاء هي إذا توقف الصدق أو الصحة العقلية أو الشرعية عليه مع كون ذلك مقصود التكلم الخ والاستثناء في قوله : أما على نقصانه فلا إلا أن يؤخذ عنه باللزوم . متصل .

فقد ظهر أن القرآن يدل على النقصان بمنطوقه كما يدل على الزيادة بمنطوقه إلا أن دلالته على الزيادة من قبيل العبارة ، وعلى النقصان من باب الاقتضاء أو الإشارة . فالحق أن الإيمان إذا ثبتت فيه الزيادة ثبت فيه النقصان البتة ، لا كما قال : أمكن فيه النقصان .

وأما حديث معاذ - رضي الله تعالى عنه - فضعيف قال أبوداود : حدثنا مسدد نا عبد الوارث عن عمرو بن أبي حكيم الواسطي نا عبد الله بن بريدة أن أخوين اختصما إلى يحيى بن يعمر يهودي ومسلم فورث المسلم منهما وقال : حدثني أبو الأسود أن رجلا حدثه أن معاذا رضي الله تعالى عنه قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : الإسلام يزيد ولاينقص . فورث المسلم . حدثنا مسدد نا يحيى بن سعيد عن شعبة عن عمرو بن أبي حكيم عن عبد الله بن بريدة عن يحيى بن يعمر عن أبي الأسود الديلي أن معاذا أتى بميراث يهودي وارثه مسلم بمعناه عن النبي ﷺ .

قال المناوي : رواته ثقات لكن فيه انقطاع . وقال المنذري : فيه رجل مجهول وفي سماع أبي الأسود عن معاذ بن جبل نظر . اهـ على أنه بالمعنى الذي حمله عليه يحيى بن يعمر أو معاذ بن جبل يخالف الحديث الصحيح : لايرث المسلم الكافر ، ولا الكافر المسلم . أخرجه البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه وغيرهم .

ثم قد عرفت حال تأويل صاحب الفيض لقول الإمام بالمرتبة المحفوظة ، ويرده أيضا تصريح الإمام نفسه أن المراد نفي زيادة المؤمن به ونقصانه بعد زمن النبي ﷺ فلا مساغ لتأويل المرتبة المحفوظة .

وقوله : ولعله كلام في مرتبة محفوظة . يقتضي زيادة المرتبة المحفوظة ، وقد كان مقتضي كلامه فيما تقدم أن المرتبة المحفوظة لاتقبل الزيادة والنقصان كليهما . ثم كلمة لعل تشعر بأنه ليس على علم بهذا .

ثم قد سبق أن النقص لازم للزيادة ، فلا معنى لنفي النقص بعد إثبات الزيادة إلا نفي الزيادة لاستدعاء انتفاء اللازم انتفاء الملزوم . هذا ولم يذكر صاحب الفيض كيف سند رواية أن الإيمان يزيد ولاينقص . عن الإمام ؟ ولم يتكلم فيه بحرف وقد قال في رواية : إن الإيمان لايزيد ولاينقص . عنه ما قد عرفت .

وقوله : فلو كان مجرد الاتباع في التعبير شيئا فالاتباع بلفظ الحديث أولى . يشعر بأن مجرد الاتباع في التعبير للفظ الحديث ليس بشيء عنده في الواقع ، وأما الأولوية فكانت تثبت لو كان الحديث محتجا به صحيحا أو حسنا ، وكان معناه ما حمله هو عليه وإذ لا فلا .

على أن لفظ الزيادة قد ورد في القرآن ، ودل القرآن على النقص بالمنطوق كما تقدم ، واتباع منطوق القرآن واجب ، وقد ورد في حديث الشفاعة عند مسلم فيقال لي : انطلق فمن كان في قلبه أدنى أدنى أدنى من مثقال حبة من خردل من إيمان فأخرجه من النار الخ والأدنى هنا بمعنى الأنقص لا غير فهو عبارة في نقص الإيمان .

قال النووي : وفي هذا الحديث دلالة لمذهب السلف وأهل السنة ومن وافقهم من المتكلمين في أن الإيمان يزيد وينقص ، ونظائره في الكتاب والسنة كثيرة اهـ فالسلف - رحمهم الله تعالى - في قولهم : يزيد وينقص . اتبعوا ألفاظ القرآن والحديث ، وما دلت هي عليه ، فقولهم هو الحق الحقيق بالقبول ، وإن لم يأخذ به

بعض الفحول .

هذا وقد جاء لفظ : يزيد وينقص . في حديث ضعيف عن ابن عمر قال : قلنا : يارسول الله إن الإيمان يزيد وينقص ؟ قال : نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة ، وينقص حتى يدخل صاحبه النار . فإن كان لصاحب الفيض أن يستدل بحديث معاذ الذي لم يرد في الزيادة والنقصان بالمعنى الذي نحن بصدده إن كان مراد النبي ﷺ ما حمله عليه معاذ أو يحيى كان لمن قال بقول السلف أن يستأنس بحديث ابن عمر الذي قد ورد فيهما بالمعنى الذي نحن بصدد البحث فيه ، ولاسيما أن مسألة حديث ابن عمر رضي الله عنه ثابتة بالقرآن والأحاديث الصحيحة دون مسألة حديث معاذ أي لاينقص . وأما الضعف فموجود في حديث معاذ أيضاً رضي الله تعالى عنه .

وإنما قلنا هذا مشياً على طريق صاحب الفيض في الاستدلال بحديث معاذ رضي الله تعالى عنه وإلا فحديث ابن عمر رضي الله تعالى عنه لضعفه ليس من أدلة الزيادة، والنقصان، وإنما أدلتهما الأحاديث الصحيحة وآيات القرآن الفرقان .

بيان ذي إتقان وإمعان في زيادة الإيمان والنقصان

ومما يناسب ويحري أن نذكر لك كلام شيخنا - حفظه الله تعالى - وبيانه الذي تأتي لنا النقد المذكور في ضوءه بعون الله تعالى وتوفيقه فنقول : إنه قال في كتابه زبدة البيان ما نصه بفصه : وما ذكر - أي صاحب الفيض - في تأويل الآيات الدالة على الزيادة بأنها محمولة على زيادة المؤمن به ، وكان ذلك في زمن نزول القرآن باطل لأن الزيادة التي ذكرت في الآيات ليست في المؤمن به ، بل في الإيمان القائم بالقلب ، أو الشخص كما هو ظاهر عند من تدبر القرآن . ثم الزيادة في الإيمان بحسب المؤمن به واقعة بعد زمن النبي ﷺ في التفاصيل .

ثم القول - بأن تلك التفاصيل لما كان الإيمان بها إجمالاً حاصلاً قبل ، فبالاطلاع عليها لم ينقلب الإيمان من النقصان إلى الزيادة بل من الإجمال إلى التفصيل فإن الإيمان لما كان عبارة عن التصديق بجملة ما جاء به النبي ﷺ ، فكلما ازداد الجملة زاد التصديق المتعلق به لامحالة ، وما ذكر من أن التفصيلي أزيد ممنوع ، وقوله أكمل مسلم لكنه غير مفيد - غير صحيح لأن التصديق بما جاء به النبي ﷺ تصديق واحد ، وتفصيل ما اشتمل عليه ذلك الإجمال تصديقات متعددة .

ثم المؤمن به لايزداد في زمن النبي ﷺ إلا بالنزول والاطلاع عليه لأن من صدق الرسول فيما جاء به فقد صدقه فيما سينزل عليه من الأحكام لأن فيما جاء ذكر ما سيجيء فإن الله تعالى قال : إنا سنلقي عليك قولا ثقيلا . فلا فرق في زمنه إلا بالإجمال والتفصيل ، وهذا ممكن في غير عصر النبي ﷺ .

وما قيل إن الزيادة والنقصان يكونان في الكميات دون الكيفيات ، والإيمان إن كان من قبيل العلوم والمعارف فهو من الكيفيات فمردود لأن الإيمان على ما هو الصحيح مجموع أفعال القلب واللسان والجوارح ، فهو من الكميات المنفصلة المتعددة .

فلو سلم أن الإيمان عبارة عن فعل القلب ، ثم هو من قبيل العلوم والمعارف فلا نسلم أن الزيادة والنقصان لايكونان إلا في الكميات دون الكيفيات ، والفرق مجرد اصطلاح ، واللغة ترد عليه .

وما قال بعض الحنفية أن الإمام الأعظم تعرض إلى أمر لم يتعرض إليه السلف ، فإنه تكلم في مرتبة محفوظة ، وهي التي يدور عليها أمر النجاة ، وليس بعدها أي تحتها إلا الكفر ، فالتصديق وإن كان زائداً وناقصاً باعتبار مراتب الكمال والانفساح والانشراح إلا أن الإمام الهمام أفرز بالبحث حصة منه ، وأراد التصديق بمعنى انتفاء الشك ، ولاتفاوت بين الانتفاء والانتفاء ، والتفاوت في الانشراح

والاستيلاء اهـ .

ففيه أن المرتبة المحفوظة إن كانت عبارة عن التصديق ، وهو عبارة عن المعرفة والعلم فلاشك في قبولها الزيادة والنقصان على أن الأفراد مختلفة الاستعداد في قبول اليقين أول مرة ، ففي بعض الأفراد لايحصل اليقين في أول مرة إلا في مرتبة فيها جلاء معين، وفي الآخر دونها، وفي الآخر فوقها كالغضب، فإن بني آدم خلقوا على طبقات شتى ، فلاتكون المرتبة المحفوظة في حد واحد من اليقين في كل فرد .

ثم القول بأن التصديق سلبي كما أشار إليه بقوله - والتصديق بمعنى انتفاء الشك - خلاف الواقع إنما السلب أي انتفاء الشك من لوازمه ، ولا كلام في اللازم إنما الكلام في الملزوم .

ثم قال : إن الإمام بحث في جزء من الإيمان لأن نظر الفقهاء يتعلق بالنجاة أوليا كان أو مآليا بخلاف أنظار المحدثين فإنها تقتصر على النجاة الكاملة الأولية اهـ .

أقول : البحث في الجزء لايستلزم أن يكون إطلاقه محصورا عليه أي على هذا الجزء الواحد ، فلا وجه لمخالفة قول السلف . ثم قوله : بخلاف أنظار المحدثين فإنها تقتصر على النجاة الكاملة الأولية ، ولايمكن إلا بالأعمال الصالحة . ليس بشيء لأن كتبهم مشحونة بخروج العصاة الموحدين من النار ، وقد بحثوا عن هذه المسألة بحثاً مشبعاً .

فإن قيل : مراده أن المحدثين إنما أدخلوا الأعمال الصالحة في الإيمان لأن الإيمان عندهم سبب للنجاة الكاملة الأولية ، ولايمكن إلا بالأعمال الصالحة . يقال : هذا مذهب الحافظ ابن تيمية ، ثم هو قسم الإيمان أيضا إلى واجب وغيره ، ولم يجعل فعل جميع الواجبات ، وترك جميع الكبائر شرطا للإيمان المقيد الموجب للنجاة عن الخلود بعد ما تحقق بأركانه الثلاثة .

أما البخاري فأطلق الإيمان على العصاة ، وجعل الإيمان سبباً للنجاة الأولية إذا

كان فيه فعل الواجبات وترك الكبائر ، وجعله سببا للنجاة عن الخلود إذا تحقق بأركانه الثلاثة ، وإن لم يجمع فعل جميع الواجبات وترك جميع الكبائر ، ولابد عنده من المتابعة المنافية للإباء عن الدخول في ملته .

ثم القول بأن النجاة الأولية لاتصح إلا بالأعمال الصالحة لايصح على قول الأشعرية والماتريدية فإنهم يقولون بعين هذه النجاة لمن صدق بقلبه ، وأقر بلسانه ، أو صدق فقط ثم مات ولم يأت بكبيرة لأن الإيمان تحقق عندهم ، وهو يهدم ما كان قبله .

وقد تقدم عن الغزالي أنه قال : وقد اختلفوا في أن هذا الحكم - أي منع الخلود - على ما يترتب وعبروا عنه بالإيمان فمن قائل إنه مجرد العقد ، ومن قائل يقول : إنه عقد بالقلب وشهادة باللسان . ومن قائل يزيد ثالثا وهو العمل بالأركان . ثم قال الغزالي : فقال أبو طالب المكي : العمل بالجوارح من الإيمان ولايتم دونه . واستدل بالإجماع ، وقد تقدمت عبارته ، ورد الغزالي عليه ، وجوابه ، فعلم بأن النجاة أوليا أو مآليا لابد لها من الأركان الثلاثة إن لم يكن معذورا كما تقدم ، فبطل قوله : بخلاف أنظار المحدثين فإنها تقتصر على النجاة الكاملة الأولية .

قال الغزالي : الإطلاق الثاني - أي للإيمان - أن يراد به التصديق والعمل جميعا كما قال ﷺ : الإيمان بضع وسبعون بابا . وكما قال ﷺ : لايزني الزاني حين يزني وهو مؤمن . وإذا دخل العمل في مقتضى لفظ الإيمان لم تخف زيادته ونقصانه، وهل يؤثر ذلك في زيادة الإيمان الذي هو مجرد التصديق ؟ هذا فيه نظر ، وقد أشرنا إلى أنه يؤثر فيه اهـ .

أقول : ولكن مذهب الغزالي أن الإيمان لايزيد بذاته ، فلايجوز أن يقال : الصلاة تزيد بالركوع والسجود ، بل تزيد بالآداب والسنن فإن زاد الإيمان بالأعمال الواجبة فهو عبارة عن غير الأعمال ، وإن دخل العمل الواجب في حقيقته فلايزيد

إلا بالأعمال الغير الواجبة .

وهذا الذي قال إنما يصح على مذهب من ينفي التشكيك في الماهيات ، والنفي على ما هو التحقيق باطل لأنه يلزم عليه وجود الأفراد الغير المتناهية في الجسم في الخارج كما حققه ملا حسن في شرح السلم ، فلايكون اختلاف أفراد الجسم في الزيادة والنقصان راجعا إلى كثرة الأفراد وقلتها كما يقول نفاة التشكيك في الماهيات ، بل إلى الماهية نفسها فإنها تختلف بحسب المراتب في تحققها .

ثم هو مبني على أن الإيمان المركب لايختلف وجوبه باختلاف المكلفين ، وهو غير صحيح قال شيخ الإسلام ابن تيمية : وهم لما توهموا أن الإيمان الواجب على جميع الناس نوع واحد صار بعضهم يظن ذلك النوع من حيث هو لايقبل التفاضل فقال لي مرة بعضهم : الإيمان من حيث هو الإيمان لايقبل الزيادة والنقصان . فيثبت لهذه المسميات وجودا مطلقا مجردا عن جميع القيود والصفات ، وهذا لا حقيقة له في الخارج ، وإنما هو شيء يقدره الإنسان في ذهنه ، فهكذا تقدير الإيمان الذي لايتصف به مؤمن ، بل هو مجرد من كل قيد لايكون إلا في الذهن ، بل ليس ثم الإيمان إلا مع المؤمنين ، فإذا قيل إيمان زيد مثل إيمان عمرو . فإيمان كل واحد يخصه فلو قدر أن الإيمان يتماثل لكان لكل مؤمن إيمان يخصه ، وذلك الإيمان مختص معين ليس هو الإيمان الكلي ، بل هو إيمان معين يقبل الزيادة والنقصان ، والذين ينفون التفاوت في هذه الأمور يتصورون في أنفسهم إيمانا مطلقا - إلى أن قال في كتاب الإيمان ص ١٦٦ : وإنكار التفاضل في هذه الصفات من جنس أصل قول المرجئة ، ومن أنكر تفاضلهم فهو إما جاهل لم يتصوره ، وإما معاند انتهى .

أقول : أما قول : إن الماهيات لا تشكيك فيها كما ذهب إليه المشاؤون فبعد التسليم لا ينافي زيادة الإيمان ونقصانه ، فإنهم قائلون بزيادة الجسم في المقدار ونقصانه ، ويردون الاتصاف بالكبر والصغر في الجسم إلى كثرة الأفراد وقلتها ،

وهكذا يردون الاتصاف بالشدة والضعف في السواد إلى كثرة الأفراد وقلتها ، ولا اختلاف بينهم في الاتصاف بالتفاوت والتشكيك بل الاختلاف في المرجع هل هو كثرة الأفراد وقلتها ، أو الماهية بحسب تحققها في المراتب المختلفة ، فنفي التشكيك لاينافي أن يقال : إيمان زيد مثلا أزيد من إيمان عمرو . كما لاينافي قولهم : سواد هذا الثوب أشد من سواد ذلك الثوب .

ثم قال الغزالي : الإطلاق الثالث أن يراد به التصديق اليقيني على سبيل الكشف ، وانشراح الصدر ، والمشاهدة بنور البصيرة ، وهذا أبعد الأقسام من قبول الزيادة ، ولكني أقول : الأمر اليقيني الذي لا شك فيه تختلف طمأنينة النفس إليه ، فليس طمأنينة النفس إلى أن الاثنين أكثر من الواحد كطمأنينتها إلى أن العالم مصنوع حادث وإن كان لا شك في واحد منهما ، فإن اليقينيات تختلف في درجات الإيضاح ، ودرجات طمأنينة النفس إليها ، وقد ظهر في جميع الإطلاقات أن ما قالوه من زيادة الإيمان ونقصانه حق ، وكيف ؟ وفي الأخبار : يخرج - من النار - من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان . وفي بعض المواضع في خبر آخر : مثقال دينار . فأي معنى لاختلاف مقاديره إن كان ما في القلب لايتفاوت انتهى .

وقال شارح الإحياء : ومنع الحنفية هذا وقالوا : هو تفاوت بأمور زائدة عليه وقالوا : وما يظن من أن القطع يتفاوت قوة إنما هو راجع إلى جلاءه وظهوره وانكشافه انتهى .

أقول : لما كان اليقين كيفية فالجلاء فيها هو الزيادة فيها ، والانشراح ، والانكشاف ليس أمراً زائداً على اليقين ، بل مرتبة معينة لتحقق اليقين فيها كالغضب والمحبة فإنهما يتحققان في مراتب متفاوتة وليست المرتبة الزائدة غير الغضب والمحبة ، بل نحو من أنحاء تحققهما .

قال الزبيدي شارح الإحياء : وقد أجابوا عن الأدلة الدالة على قبول الزيادة أن

الإيمان يتفاوت بإشراق نوره في القلب وزيادة ثمراته ، فإن كان زيادة إشراق نوره هو زيادة القوة والشدة فيه فلا خلاف في المعنى بين القائلين والنافين إذ يرجع النزاع إلى أن الشدة والقوة التي اتفقوا على قبول التفاوت بها زيادة ونقصانا هل هي داخلة في مقدمات حقيقة اليقين أو خارجة عنها ؟ فقد حصل الاتفاق من الفريقين على ثبوت التفاوت فيه بأمر معين .

قال الحافظ ابن حجر : وأنكر ذلك أكثر المتكلمين ، وقالوا : إن قبل ذلك كان شكاً . وقيل : لزم اجتماعه مع الشك . قال الحافظ : وقال محي الدين : والأظهر المختار أن التصديق يزيد وينقص بكثرة النظر ووضوح الأدلة ، ولهذا كان إيمان الصديق أقوى من إيمان غيره بحيث لايعتريه شبهة ، ويؤيده أن كل أحد يعلم أن ما في قلبه يتفاضل حتى يكون في بعض الأحيان أعظم - إيمانا - وإخلاصا وتوكلا منه في بعضها ، وكذلك في التصديق والمعرفة بحسب ظهور البراهين وكثرتها ، وأطنب ابن أبي حاتم واللالكائي في نقل ذلك بالأسانيد الكثيرة عن جمع كثير من الصحابة والتابعين ، وكل من يدور عليه الإجماع من الصحابة والتابعين انتهى .

أقول : والاعتراض باجتماع اليقين والشك أو صيرورة اليقين شكاً في صورة قبول النقصان عجيب فإن الكيفيات التي تقبل الزيادة والنقصان كالمحبة والرحمة لايلزم من نقصانها من المرتبة المعينة فنائها وزوالها كالسواد ، فإنه لايلزم من نقصانه من الشدة إلى الضعف أن يحل مكانه البياض حتى يفني جميع مراتب السواد كذلك التصديق لايلزم من نقصانه من مرتبة عليا أن يحل مكانه شك أو يجتمع معه إلا إذا فرضت من التصديق مرتبة أدنى من جميع المراتب لاتحتمل النقصان إلا بالفناء وهذا لاينافي النقصان في التصديق إذا تحقق فوق هذه المرتبة ، وهذا ظاهر لأن النقصان يقتضي بقاء الشيء ، ومن قال بصيرورة اليقين شكا في صورة قبول النقصان فلم يتصور النقصان أصلا ، ولا أدرك معناه رأسا ، وكذا من قال

بالاجتماع .

قال بعض الحنفية : إن الزيادة والنقصان يحتمل أربعة معان الأول الزيادة والنقصان في نفس الإيمان . والثاني الزيادة والنقصان في الإيمان باعتبار التصديق . والثالث الزيادة والنقصان باعتبار انبساطه وانفساحه في الصدر، لا باعتبار الحقيقة، والانفساح والانشراح غير التصديق . والرابع الزيادة والنقصان في الصورة الإيمانية التي هي صورته وهو بالحقيقة راجع إلى الثالث .

أما الزيادة والنقصان في التلبس بتلك الكلمة فمسلم عند إمامنا أيضا ، وهذا كالزيادة والنقصان في التلبس بالصلاة عند أبي داود (ص ١١٥ ج ١) في باب ما جاء في نقصان الصلاة عن عمار بن ياسر قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : إن الرجل لينصرف ، وما كتب له إلا عشر صلاته تسعها ثمنها سبعها سدسها خمسها ربعها ثلثها نصفها فهذا المعنى لاننكر في التلبس بالكلمة اهـ ثم بعد ذلك سلم الزيادة والنقصان باعتبار التصديق ، وباعتبار الانشراح والانفساح ورد الرابع إلى الثالث .

أقول : وقد تقدم البحث في أن زيادة التصديق نفسه هو المسمى بزيادة الانشراح والانفساح ، فلايكون الثالث غير الثاني . والرابع نتيجة الثالث ، فعاد البحث إلى أن التصديق يزيد أو لا ؟ ثم ذكر الاحتمال الرابع في زيادة الإيمان ونقصانه ليس مما نحن فيه مع أن الزيادة والنقصان في الرابع يمكن ردها إلى الأعمال أيضا لوجهين الأول أن الأعمال داخلة في الإيمان ، والثاني أن العمل مؤثر في نماء التصديق ، وهذا الاحتمال - أي رد الرابع إلى الأعمال - هو الأظهر . ثم الاحتمال الأول والثاني متحدان لأن الإيمان عندهم عبارة عن التصديق .

فإن قيل : قد تقدم أن حقيقة الإيمان عنده هي التزام الطاعة فيكون غير التصديق. أقول : فلا معنى حينئذ لاحتماله الزيادة والنقصان لأن الالتزام لايتجزى عنده - أي لايزيد ولاينقص - كما قال : فمعنى قوله : لايزيد ولاينقص .

أن يدخل جميع المؤمن به تحت الالتزام لا أنه يلتزم بعضا دون آخر ، فإن كان الالتزام اسما لالتزام الجميع بحيث لايزاد عليه شيء ، ولاينقص منه شيء فكيف يزيد الإيمان وينقص بهذا المعنى انتهى .

ثم قوله بأن القول بأن الزيادة والنقصان في التلبس بتلك الكلمة صحيح وحق عند الإمام غير ظاهر في نفس الأمر ، وقياسه على الصلاة غير واضح لأن الصلاة مركبة من الأركان أو من الأركان وغيرها ، فيمكن تجزيها باعتبار الإتيان بالبعض وترك البعض مثل الخشوع يتحقق في بعض الأجزاء دون بعض ، وقد ورد : ليس للمرء من صلاته إلا ما عقل قلبه . بخلاف الالتزام فإنه لايتجزأ لأن التزام البعض دون البعض يبطل الجميع .

ثم يمكن التجزي عند السلف دون الإمام ، ولايتجزأ الإيمان بمعنى اليقين بأن يتحقق نصف اليقين دون نصف . نعم يمكن القول بالتجزي فيه باعتبار ما وجد في الخارج من المراتب ، فإن المرتبة الشديدة أو الزائدة يمكن أن يقال في العرف : إنها ضعف ما تحتها من المرتبة الضعيفة أو الناقصة، والضعيفة والناقصة نصف مافوقها كما يقال في السواد الشديد والضعيف ، فإن كان مرادا هنا فلا وجه لعده منفردا عن الأول ، بل الأول عين الثاني ، وقد تقدم أن الثالث عين الثاني ، فرجع الكل إلي معنى واحد وبطل التشقيق .

ثم ما قال بعد ذلك : إن الزيادة والنقصان في الإيمان باعتبار التصديق لم يجر البحث عنها في السلف لا نفياً ولا إثباتاً ، فإن الكلام في أجزاء الشيء بحث منطقي، وإنما أوجده المتكلمون من المتأخرين ، وأول من تكلم فيه القاضي أبو بكر الباقلاني ، والكلام في السلف إنما كان في زيادة الإيمان ونقصانه سواء كان من تلقاء الأجزاء أو من جهة السراية انتهى باطل بمرة ، وقد أقر هو بخلافه حيث قال : ثم رأيت زيادة في مقولة السلف انقلب منها المراد ، ففهمت حقيقة الحال ، وهي أنهم

قالوا : الإيمان يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية . فبان منه أنهم قائلون بالزيادة والنقصان في التصديق الباطني دون الإيمان المركب ، فإن عبارتهم تدل على أن الأعمال دخيلة في ازدياد الإيمان وسبب له ، لا أنها داخلة ، وأن لها سراية وتأثيرا في نماء التصديق والإيمان ، لا أنها أجزاء له انتهى .

انظر كيف انقلب المراد لما رأى زيادة في مقولة السلف . مع أن هذه الزيادة مذكورة في الفتح في بحث الإيمان ، والظاهر أن الاطلاع على هذه الزيادة لم يكن سبباً لانقلاب المراد ، بل بحث الغزالي الذي ذكرنا من إحياء العلوم هو الذي قلب قلبه حتى انقلب مراده ، وقد فرغنا عن جواب ما ذكر الغزالي من فائدة هذه الزيادة بأنها تدل على أن الأعمال غير داخلة في الإيمان .

وقد أثرت هذه الزيادة على قلبه تأثيرات . الأول أن البخاري اختصر في نقل قولهم اختصارا مخلا . والثاني أن الأعمال غير داخلة في الإيمان . والثالث أن الأعمال مؤثرة في نماء التصديق الباطني زيادة ونقصانا . الحمد لله مقلب القلوب . اللّٰهم مقلب القلوب ثبت قلوبنا على دينك . فعلم مما ذكرنا أن البحث في الزيادة والنقصان في الإيمان باعتبار التصديق قد جرى في السلف .

وأعجب منه ما قال بعد : فإن الكلام في أجزاء الشيء بعد التحليل بحث منطقي . مع أن كتب السنة والفقه مملوءة بالبحث عن أجزاء الصلاة والصيام والحج ، فكيف يكون البحث عن الأجزاء بحثا منطقيا ، ثم كتاب البخاري مملوء بالبحث عن أجزاء الإيمان من المعرفة والأعمال المختلفة .

ثم القول بأن البخاري اختصر اختصارا مخلا مبني على الغفلة عما ذكر في مقولة السلف فإن البخاري لم يختصر أصلا فضلا أن يختصر اختصارا مخلا بل ذكر مقولة السلف بعينها إلا أن الشافعي ذكر عنه روايتان في إحداهما هذه الزيادة ، والآيات التي ذكرها البخاري في الاستدلال على زيادة الإيمان كلها دالة على ازدياد

التصديق إن تأمل متأمل .

وجعل - أي صاحب الفيض - الالتزام ههنا من أفعال القلوب ، ورده إلى العمل حيث قال : إن اختلاف الشيخين - أي أبي بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما - إنما كان في غرض مانعي الزكاة ، فجعله عمر بغيهم ، وجعله أبوبكر الردة من حيث أن الإيمان اسم لالتزام كل الدين ، فمن فرق بين الصلاة والزكاة فكأنه لم يؤمن بالكل ، ومن لم يؤمن - أي بالكل - فهو كافر قطعا ، وهو نظر الحنفية أن الإيمان لايزيد ولاينقص لأنه لا تشكيك في الالتزام ، وقد مر الخلاف في تحقيق الواقعة والكشف عنها ، ولو تحقق عند عمر رضي الله عنه أنهم أنكروا الزكاة رأسا لأكفرهم انتهى .

والظاهر أنهم لم يكونوا منكرين لفرضية الزكاة إنما أبوا أن يردوها إلى عمال أبي بكر ، فإباء الأداء هو التفريق بين الصلاة والزكاة ، فعلى هذا الالتزام يكون راجعا إلى العمل ، فافهم . **والظاهر أن عمر - رضي الله تعالى عنه - لم يجعلهم بغاة لأنه** تردد في قتالهم ، وحكم البغاة غير خاف عليه ، ولم يحكم عليه - أي على من فرق الخ - أبوبكر رضي الله تعالى عنه بالارتداد بالمعنى المعروف في الشرع الذي يرادف الكفر بعد الإيمان .

ثم الالتزام وإن لم يكن مشككا باعتبار المتعلق أي الملتزم إذا فرض الملتزمان **متساويين فيما وجب عليهما لكنه إذا كان الملتزمان متفاوتين فيما وجب عليهما** فيختلف الالتزام أيضا باعتبار المتعلق بالنظر إليهما . نعم لا اختلاف في المتعلق بالنظر إلى الواحد بحيث لايتحقق الإيمان بالتزام أي عدد كان من الأحكام ، بل لابد أن يلتزم جميع ما وجب عليه التزامه إلا في وقتين يختلف عليه الواجب فيهما . فإن قيل : إن مراده لا تشكيك في الالتزام بالنظر إلى أجزاء الالتزام كالنصف والربع . أقول : ولاينافي هذا قولنا : الإيمان يزيد وينقص . فيما ذكرنا من الأمور .

قال : وليعلم أن القرآن لايدل بمنطوقه إلا على زيادة الإيمان أما على نقصانه فلا إلا أن يؤخذ عنه باللزوم ، ويقال : إن الإيمان إذا ثبتت فيه الزيادة أمكن فيه النقصان أيضاً انتهى .

أقول : لا بأس بالاستدلال بالملزوم على اللازم فإن الزيادة ملزومة للنقصان وهذا استدلال عقلي لا شك في صحته كما أشار إليه البخاري .

ثم استأنس - أي صاحب الفيض - على نفي النقصان بحديث ورد في كتاب الفرائض عند أبي داود عن معاذ مرفوعا أن النبي ﷺ قال : الإيمان يزيد ولاينقص . انتهى واستدل به معاذ على أن المسلم يرث ولايورث .

أقول : ولايخفى وهنه فإن الإيمان ههنا أطلق على الدين ، والمراد من الزيادة الغلبة أي ان الإيمان ينتشر في الآفاق كما قال الله تعالى : أو لايرون أنا نأتي الأرض ننقصها من أطرافها أفهم الغالبون ؟ وأراد معاذ الغلبة في الإرث أيضا .

ويمكن أن يراد أن الإيمان أي الدين يزيد بنزول الأحكام ولاينقص ، وأشار إليه هرقل حيث قال : وكذلك أمر الإيمان حتى يتم . قال الحافظ في شرحه : لأنه يظهر نورا ثم لايزال في زيادة حتى يتم بالأمور المعتبرة فيه من صلاة وزكاة وصيام وغيرها ولهذا نزلت في آخر سني النبي ﷺ : اليوم أكملت لكم دينكم ، وأتممت عليكم نعمتي . ومنه : يأبى الله إلا أن يتم نوره . وكذا جرى لأتباع النبي ﷺ حتى كمل بهم ما أراد الله من إظهار دينه وإتمام نعمته ، فله الحمد والمنة . انتهى .

ثم استدلال معاذ - رضي الله تعالى عنه - غير صحيح لأنه في مقابلة النص أي قوله ﷺ : لايتوارث أهل ملتين . وقد ورد مفسرا بأن المسلم لايرث الكافر ولا الكافر المسلم . فعلم أن الحديث لا تعلق له بمورد النزاع ، وقد جاء في صحيح مسلم (ص ١١٠ ج ١) في حديث الشفاعة : فيقال لي : انطلق فمن كان في قلبه أدنى أدنى أدنى من مثقال حبة من خردل من إيمان فأخرجه من النار . انتهى والأدنى

معناه الأنقص ، فثبت النقصان بنص الحديث وباللزوم ، فتطابقت الدلالتان من الكتاب والسنة ، والحمد لله على ذلك انتهى كلام شيخنا حفظه الله تعالى .

ولا مرية أنه كلام في غاية المتانة ، وبيان في نهاية الرزانة ، ولا ريب أنه تحقيق في قصاري الرصانة ، وتنقيح في حمادي الحصانة ، وهو مع ذلك يقضي بسخافة بحث صاحب الفيض في حقيقة الإيمان وزيادته ونقصانه ، ويحكم بحقية ما ذهب إليه السلف الصالحون في كلتا المسألتين وإتقانه .

تكملة للبيان في زيادة الإيمان

قال صاحب روح المعاني - وهو من الحنفية وقد كان شافعيا من قبل - في تفسير قوله تعالى : « الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم إيمانا » الآية : الضمير المستكن - أي في فزادهم - للمقول أو لمصدر قال أو لفاعله إن أريد به نعيم وحده أو لله تعالى .

وتعقب أبو حيان الأول بأنه ضعيف من حيث أنه لايزيد إيمانا إلا النطق به لا هو نفسه ، وكذا الثالث بأنه إذا أطلق على المفرد لفظ الجمع مجازا فإن الضمائر تجري على ذلك الجمع لا على المفرد، فيقال : مفارقه شابت . باعتبار الإخبار عن الجمع ، ولايجوز : مفارقه شاب . باعتبار : مفرقه شاب .

وفي كلا التعقبين نظر أما الأول فقد نظر فيه الحلبي بأن المقول هو الذي في الحقيقة حصل به زيادة الإيمان . وأما الثاني فقد نظر فيه السفاقسي بأنه لايبعد جوازه بناءا على ما علم من استقراء كلامهم فيما له لفظ وله معنى من اعتبار اللفظ تارة والمعنى أخرى .

والمراد أنهم لم يلتفتوا إلى ذلك بل ثبت به يقينهم بالله تعالى وازدادوا طمأنينة ، وأظهروا حمية الإسلام .

واستدل بذلك من قال : إن الإيمان يتفاوت زيادة ونقصاناً . وهذا ظاهر إن جعلت الطاعة من الإيمان ، وأما إن جعل الإيمان نفس التصديق والاعتقاد فقد قالوا في ذلك : إن اليقين مما يزداد بالالف وكثرة التأمل وتناصر الحجج بلا ريب ويعضد ذلك أخبار كثيرة .

ومن جعل الإيمان نفس التصديق وأنكر أن يكون قابلا للزيادة والنقصان يأول ما ورد في ذلك باعتبار المتعلق ، ومنهم من يقول : إن زيادته مجاز عن زيادة ثمرته وظهور آثاره وإشراق نوره وضياءه في القلب ، ونقصانه على عكس ذلك ، وكأن الزيادة هنا مجاز عن ظهور الحمية وعدم المبالاة بما يثبطهم .

وأنت تعلم أن التأويل الأول هنا خفي جداً لأنه لم يتجدد للقوم بحسب الظاهر عند ذلك القول شيء يجب الإيمان به كوجوب صلاة أو صوم مثلا ليقال : إن زيادة إيمانهم باعتبار ذلك المتعلق ، وكذا التزام التأويل الثاني في الآيات والآثار التي لم تكد تتمنطق بمنطقة الحصر بعيد غاية البعد .

فالأولى القول بقبول الإيمان الزيادة والنقصان من غير تأويل وإن قلنا : إنه نفس التصديق . وكونه إذا نقص يكون ظنا أو شكا ويخرج عن كونه إيمانا وتصديقا مما لا ظن ولا شك أنه على إطلاقه ممنوع . نعم قد يكون التصديق بمرتبة إذا نزل عنها يخرج عن كونه تصديقا وذاك، مما لا نزاع لأحد في أنه لايقبل النقصان مع بقاء كونه تصديقا ، وإلى هذا أشار بعض المحققين اهـ .

وقال أيضاً في تفسير قوله تعالى : « وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمانا » : أي تصديقاً كما هو المتبادر فإن تظاهر الأدلة وتعاضد الحجج مما لا ريب في كونه موجبا لذلك . وهذا أحد أدلة من ذهب إلى أن الإيمان يقبل الزيادة والنقص وهو مذهب الجم الغفير من الفقهاء والمحدثين والمتكلمين ، وبه أقول لكثرة الظواهر الدالة على ذلك من الكتاب والسنة من غير معارض لها عقلاً ولا نقلاً .

بل قد احتج عليه بعضهم بالعقل أيضا وذلك أنه لو لم تتفاوت حقيقة الإيمان لكان إيمان آحاد الأمة بل المنهمكين في الفسق والمعاصي مساوياً لإيمان الأنبياء والملائكة عليهم الصلاة والسلام ، واللازم باطل فكذا الملزوم . وقال محي الدين النووي في معرض بيان ذلك : إن كل أحد يعلم أن ما في قلبه يتفاضل حتى يكون في بعض الأحيان أعظم يقينا وإخلاصا منه في بعضها فكذلك التصديق والمعرفة بحسب ظهور البراهين وكثرتها .

وأجابوا عما اعترض به عليه من أنه متى قبل ذلك كان شكا وهو خروج عن حقيقته بأن مراتب اليقين متفاوتة إلى علم اليقين وحق اليقين وعين اليقين مع أنه لا شك معها .

وذهب الإمام أبو حنيفة رضي الله عنه وكثير من المتكلمين إلى أن الإيمان لايزيد ولاينقص ، واختاره إمام الحرمين محتجين بأنه اسم للتصديق البالغ حد الجزم والإذعان ، وذلك لايتصور فيه زيادة ولا نقصان ، فالمصدق إذا أتى بالطاعات أو ارتكب المعاصي فتصديقه بحاله لم يتغير أصلا ، وإنما يتفاوت إذا كان اسما للطاعات المتفاوتة قلة وكثرة على ما ذهب إليه القلانسي وجماعة من السلف .

وبما - أي ومحتجين بما - رواه الفقيه أبو الليث السمرقندي في تفسيره عن محمد بن الفضل وأبي القاسم الساباذي عن فارس بن مردويه عن محمد بن الفضل بن العابد عن يحيى بن عيسى عن أبي مطيع عن حماد بن سلمة عن أبي المهزم عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال : جاء وفد ثقيف إلى رسول الله ﷺ ، فقالوا : يارسول الله - ﷺ - الإيمان يزيد وينقص ؟ فقال : لا . الإيمان مكمل في القلب زيادته ونقصانه كفر .

وأجابوا عما تمسك به الأولون من الآيات والأحاديث بأن الزيادة بحسب الدوام والثبات وكثرة الزمان والساعات ، وإيضاحه ما قاله إمام الحرمين أن النبي

ﷺ يفضل من عداه باستمرار تصديقه وعصمة الله تعالى إياه من مخامرة الشكوك، والتصديق عرض لايبقى بشخصه زمانين بل بتجدد أمثاله ، فتقع للنبي ﷺ دون غيره تصديقات متوالية ، فيثبت له ﷺ أعداد من الإيمان لايثبت لغيره إلا بعضها فيكون إيمانه أكثر . واعترض هذا بأن حصول المثل بعد انعدام الشيء لايكون زيادة فيه ، ودفع بأن المراد زيادة أعداد حصلت وعدم البقاء لاينافي ذلك .

وأجابوا أيضا بأن المراد الزيادة بحسب زيادة ما يؤمن به والصحابة - رضي الله تعالى عنهم - كانوا آمنوا في الجملة ، وكانت الشريعة غير تامة ، والأحكام تتنزل شيئا فشيئا فكانوا يؤمنون بكل ما يتجدد منها ولا شك في تفاوت إيمان الناس بملاحظة التفاضل كثرة وقلة ولايختص ذلك بعصر النبوة لإمكان الاطلاع عليها في غيره من العصور . وبأن المراد زيادة ثمرته وإشراق نوره في القلب فإن نوره يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصي .

ولايخفى أن الحجة الأولى يعلم جوابها مما ذكرنا أولا . وأما الحجة الثانية التي ذكرها أبو الليث فمما لايعول عليها عند الحفاظ أصلا لأن رجال السند إلى أبي مطيع كلهم مجهولون لايعرفون في شيء من كتب التواريخ المشهورة .

وأما أبو مطيع وهو الحكم بن عبد الله بن مسلمة البلخي فقد ضعفه أحمد بن حنبل ويحيى بن معين وعمرو بن علي الفلاس والبخاري وأبو داود والنسائي وأبو حاتم الرازي وأبوحاتم محمد بن حبان البستي والعقيلي وابن عدي والدارقطني وغيرهم .

وأما أبو المهزم وقد تصحف على الكتاب واسمه يزيد بن سفيان فقد ضعفه أيضا غير واحد وتركه شعبة بن الحجاج وقال النسائي : متروك . وقد اتهمه شعبة بالوضع حيث قال : لو أعطوه فلسين لحدثهم سبعين حديثا . ومن مارس الأحاديث النبوية لايشك في أن ذلك اللفظ ليس منها في شيء .

وماذكره إمام الحرمين على ما فيه مبني على تجدد الأعراض وعدم بقائها زمانين والمسألة خلافية ودون إثبات ذلك خرط القتاد .

وما أجابوا به أولا من أن زيادة الإيمان بحسب زيادة المؤمن به مع كونه خلاف الظاهر ولا داعي إليه عند المنصف لايكاد يتأتى في قوله تعالى : الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم إيمانا . وقوله تعالى : هو الذي أنزل السكينة في قلوب المؤمنين ليزدادوا إيمانا مع إيمانهم . إذ ليس هناك زيادة مشروع يحصل الإيمان به ليقال : إن زيادة الإيمان بحسب زيادة المؤمن به . وحال الجواب الثاني لايخفى عليك .

وذهب جماعة منهم الإمام الرازي وإمام الحرمين في قول إلى أن الخلاف في زيادة الإيمان ونقصانه وعدمها لفظي ، وهو فرع تفسير الإيمان ، فمن فسره بالتصديق قال : إنه لايزيد ولاينقص . ومن فسره بالأعمال مع التصديق قال : إنه يزيد وينقص . وعلى هذا قول البخاري : لقيت أكثر من ألف رجل من العلماء بالأمصار فما رأيت أحدا منهم يختلف في أن الإيمان قول وعمل ويزيد وينقص . وهو المعنى بما روي عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما قال : قلنا : يارسول الله إن الإيمان يزيد وينقص ؟ قال : نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار .

واعترض على هذا بأن عدم قبول الإيمان الزيادة والنقص على تقدير كون الطاعات داخلة في مسماه أولى وأحق من عدم قبوله ذلك إذا كان مسماه التصديق وحده أما أولا فلأنه لا مرتبة فوق كل الأعمال لتكون زيادة ولا إيمان دونه ليكون نقصا . وأما ثانيا فلأن أحدا لايستكمل الإيمان حينئذ ، والزيادة على ما لم يكمل بعد محال .

وأجيب بأن هذا إنما يتوجه على المعتزلة والخوارج القائلين بانتفاء الإيمان بانتفاء

شيء من الأعمال ، ونحن إنما نقول : إنها شرط كمال فيه واللازم عند الانتفاء انتفاء الكمال ، وهو غير قادح في أصل الإيمان .

والحق أن الخلاف حقيقي وأن التصديق يقبل التفاوت بحسب مراتبه فما المانع من تفاوته قوة وضعفا كما في التصديق بطلوع الشمس والتصديق بحدوث العالم ، وقلة وكثرة كما في التصديق الإجمالي والتصديق التفصيلي المتعلق بالكثير ؟

وما على إذا خالفت في بعض المسائل مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه للأدلة التي لاتكاد لاتحصى ، فالحق أحق بالاتباع ، والتقليد في مثل هذه المسائل من سنن العوام .

نعم أخرج ابن جرير وابن أبي حاتم وأبو الشيخ عن الربيع بن أنس أنه فسر الإيمان في هذه الآية بالخشية وعبر عنها بذلك بناء على أنها من آثاره . وهو خلاف الظاهر أيضا وكأن المعنى عليه أن المؤمنين الكاملين هم الذين إذا ذكر الله من غير أن يذكر هناك ما يوجب الفزع من صفاته وأفعاله وجلت قلوبهم وإذا تليت عليهم آياته المتضمنة ذلك زادتهم وجلا على وجل انتهى .

وقال أيضا في تفسير قوله تعالى : فأما الذين آمنوا فزادتهم إيمانا . أي تصديقا لأن ذلك هو المتبادر من الإيمان كما قرر في محله ، وقبول التصديق نفسه الزيادة والنقص والشدة والضعف مما قال به جمع من المحققين ، وبه أقول لظواهر الآيات والأخبار ولو كشف لي الغطاء ما ازددت يقينا .

ومن لم يقبل قبوله للزيادة ولم يدخل الأعمال في الإيمان قال : إن زيادته بزيادة متعلقه والمؤمن به ، وإليه يشير كلام ابن عباس رضي الله تعالى عنهما . قيل : ويلزمه أن لايزيد اليوم لإكمال الدين وعدم تجدد متعلق . وفيه نظر وإن قاله من تعقد عليه الخناصر وتعتقد بكلامه الضمائر . ومن لم يقبل وأدخل الأعمال فالزيادة وكذا مقابلها ظاهرة عنده اهـ .

هذا وقد تبين من كلام صاحب روح المعاني أن النزاع والخلاف في زيادة الإيمان ونقصانه معنوي وحقيقي راجع إلى المعنى والحقيقة أيضا ليس بلفظي راجع إلى اللفظ فقط .

وأن التصديق نفسه يقبل الزيادة والنقصان والشدة والضعف ، وأن الأعمال ليست بمؤثرة ولا سارية ولا دخيلة في زيادة الإيمان ونقصانه عند من قال : إن مسمى الإيمان هو التصديق فقط . ونفى عنه التفاوت .

وأن زيادة الإيمان ونقصانه باعتبار المؤمن به لا اختصاص لهما بعهد النبوة وأن مذهب الإمام أبي حنيفة - رحمه الله تعالى - الإيمان لايزيد ولاينقص ليس بحق لمخالفته الأدلة الصحيحة من الكتاب والسنة والمعقول ، وأن تأويل المؤمن به لايجري في جميع الآيات الدالة على الزيادة ، وأن جواب : زيادة إشراق نور الإيمان ونقصانه . لايصح ، وكذا ما ماثله من الأجوبة .

ذكر عدة من الأعيان ممن يقول بالزيادة والنقصان

قال بدر الدين العيني في شرح البخاري ما نصه بلفظه : وقال ابن بطال : مذهب جماعة من أهل السنة من سلف الأمة وخلفها أن الإيمان قول وعمل يزيد وينقص ، والحجة على ذلك ما أورده البخاري . قال : فإيمان من لم تحصل له الزيادة ناقص .

وذكر الحافظ أبو القاسم هبة الله اللالكائي في كتاب شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة : إن الإيمان يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية ، وبه قال من الصحابة عمر بن الخطاب وعلي وابن مسعود ومعاذ وأبو الدرداء وابن عباس وابن عمر وعمار وأبو هريرة ، وحذيفة ، وسلمان ، وعبد الله بن رواحة ، وأبو أمامة وجندب بن عبد الله ، وعمير بن حبيب ، وعائشة رضي الله تعالى عنهم .

ومن التابعين كعب الأحبار ، وعروة ، وعطاء ، وطاءوس ، ومجاهد ، وابن أبي مليكة وميمون بن مهران ، وعمر بن عبد العزيز ، وسعيد بن جبير ، والحسن ، ويحيى بن أبي كثير ، والزهري ، وقتادة ، وأيوب ، ويونس ، وابن عون ، وسليمان التيمي ، وإبراهيم النخعي ، وأبو البختري ، وعبد الكريم الجريري ، وزيد بن الحارث ، والأعمش ، ومنصور ، والحكم ، وحمزة الزيات ، وهشام بن حسان ، ومعقل بن عبيد الله الجريري .

ثم محمد بن أبي ليلى ، والحسن بن صالح ، ومالك بن مغول ، ومفضل بن مهلهل ، وأبو سعيد الفزاري ، وزائدة ، وجرير بن عبد الحميد ، وأبو هشام عبد ربه وعبثر بن القاسم ، وعبد الوهاب الثقفي، وابن المبارك ، وإسحاق بن إبراهيم، وأبو عبيد بن سلام ، وأبو محمد الدارمي ، والذهلي ، ومحمد بن أسلم الطوسي، وأبو زرعة ، وأبو حاتم ، وأبو داود ، وزهير بن معاوية ، وزائدة ، وشعيب بن حرب وإسماعيل بن عياش ، والوليد بن مسلم ، والوليد بن محمد ، والنضر بن شميل ، والنضر بن محمد .

وقال سهل بن متوكل : أدركت ألف أستاذ كلهم يقول : الإيمان قول وعمل يزيد وينقص . وقال يعقوب بن سفيان : إن أهل السنة والجماعة على ذلك بمكة ، والمدينة ، والبصرة ، والكوفة ، والشام منهم عبد الله بن يزيد المقري ، وعبد الملك الماجشون ، ومطرف ، ومحمد بن عبيد الله الأنصاري ، والضحاك بن مخلد ، وأبو الوليد ، وأبو النعمان ، والقعنبي ، وأبو نعيم ، وعبيد الله بن موسى ، وقبيصة ، وأحمد بن يونس ، وعمرو بن عون ، وعاصم بن علي وعبد الله بن صالح كاتب الليث ، وسعيد بن أبي مريم ، والنضر بن عبد الجبار ، وابن بكير ، وأحمد بن صالح ، وأصبغ بن الفرج ، وآدم بن أبي إياس ، وعبد الأعلى بن مسهر ، وهشام بن عمار ، وسليمان بن عبد الرحمن ، وعبد الرحمن بن إبراهيم ، وأبو

اليمان الحكم بن نافع ، وحيوة بن شريح ، ومكي بن إبراهيم ، وصدقة بن الفضل ، ونظراءهم من أهل بلادهم .

وذكر أبو الحسن عبد الرحمن بن عمر في كتاب الإيمان ذلك عن خلق قال : وأما توقف مالك عن القول بنقصان الإيمان فخشية أن يتناول عليه موافقه الخوارج وقال رسته : ما ذاكرت أحدا من أصحابنا من أهل العلم مثل علي بن المديني ، وسليمان يعني ابن حرب ، والحميدي ، وغيرهم إلا يقولون : الإيمان قول وعمل يزيد وينقص . وكذا روي عن عمير بن حبيب وكان من أصحاب الشجرة . وحكاه اللالكائي في كتاب السنن عن وكيع ، وسعيد بن عبد العزيز ، وشريك ، وأبي بكر بن أبي عياش ، وعبد العزيز بن سلمة ، والحمادين ، وأبي ثور ، والشافعي وأحمد بن حنبل اهـ .

وقال الحافظ ابن تيمية في كتاب الإيمان : ونصوص الرسول ﷺ وأصحابه رضي الله تعالى عنهم تدل على ذهاب بعضه - أي بعض الإيمان - وبقاء بعضه كقوله : يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من إيمان . ولهذا كان أهل السنة والحديث على أنه يتفاضل ، وجمهورهم يقولون : يزيد وينقص . ومنهم من يقول : يزيد . ولا يقول : ينقص . كما روي عن مالك في إحدى الروايتين ، ومنهم من يقول : يتفاضل . كعبد الله بن المبارك .

وقد ثبت لفظ الزيادة والنقصان منه عن الصحابة ولم يعرف فيه مخالف من الصحابة ، فروى الناس من وجوه كثيرة مشهورة عن حماد بن سلمة عن أبي جعفر عن جده عمير بن حبيب الخطمي وهو من أصحاب رسول الله ﷺ قال : الإيمان يزيد وينقص . قيل له : وما زيادته وما نقصانه ؟ قال : إذا ذكرنا الله وحمدناه وسبحناه فتلك زيادته ، وإذا غفلنا ونسينا فتلك نقصانه .

وروى إسماعيل بن عياش عن جرير بن عثمان عن الحارث بن محمد عن أبي

الدرداء قال : الإيمان يزيد وينقص . وقال احمد بن حنبل : حدثنا يزيد حدثنا جرير بن عثمان قال : سمعت أشياخنا أو بعض أشياخنا أن أبا الدرداء قال : إن من فقه العبد أن يتعاهد إيمانه وما نقص منه ، ومن فقه العبد أن يعلم أيزداد هو أم ينقص؟ وإن من فقه الرجل أن يعلم نزغات الشيطان أنى تأتيه .

وروى إسماعيل بن عياش عن صفوان بن عمرو عن عبد الله بن ربيعة الحضرمي عن أبي هريرة قال: الإيمان يزيد وينقص .

وقال أحمد بن حنبل : حدثنا يزيد بن هارون حدثنا محمد بن طلحة عن زبيد عن أبي ذر قال : كان عمر بن الخطاب يقول لأصحابه : هلموا نزدد إيمانا . فيذكرون الله عز وجل .

وقال أبو عبيد في الغريب في حديث علي : إن الإيمان يبدو كلمظة في القلب كلما ازداد الإيمان ازداد اللمظة . يروي ذلك عن عثمان بن عبد الله عن عمرو بن هند الجملي الأصمعي : اللمظة مثل النكتة أو نحوها .

وقال أحمد بن حنبل : حدثنا وكيع عن شريك عن هلال عن عبد الله بن عكيم قال : سمعت ابن مسعود يقول في دعاءه : اللَّهم زدنا إيماناً ويقيناً وفقهاً .

وروى سفيان الثوري عن جامع بن شداد عن الأسود بن هلال قال : كان معاذ بن جبل يقول لرجل : اجلس بنا نؤمن نذكر الله تعالى .

وروى أبو اليمان حدثنا صفوان عن شريح بن عبيد أن عبد الله بن رواحة كان يأخذ بيد الرجل من أصحابه فيقول : قم بنا نؤمن ساعة فنجلس في مجلس ذكر . وهذه الزيادة أثبتها الصحابة بعد موت النبي ﷺ ونزول القرآن كله .

وصح عن عمار بن ياسر أنه قال : ثلاث من كن فيه فقد استكمل الإيمان الإنصاف من نفسه ، والإنفاق من الإقتار ، وبذل السلام للعالم . ذكره البخاري في صحيحه .

وقال جندب بن عبد الله ، وابن عمر ، وغيرهما : تعلمنا الإيمان ، ثم تعلمنا القرآن فازددنا إيماناً .

والآثار في هذا كثيرة رواها المصنفون في هذا الباب عن الصحابة والتابعين في كتب كثيرة معروفة ، والزيادة قد نطق بها القرآن في عدة آيات . اهـ ثم ذكر الحافظ ابن تيمية - رحمه الله تعالى - زهاء خمس عشرة آية تدل على زيادة الإيمان ، فليقرأها من كتابه من شاء من أولي العرفان .

محل الإيمان من الإنسان

١٩٤ - **قال** صاحب الفيض : نسب إلى الإمام الشافعي - رضي الله تعالى عنه - أن الإيمان محله القلب . ونسب إلى إمامنا - رحمه الله تعالى - أنه في الدماغ . كما في مجمع البحار - إلي قوله : وإذن لاأصرفها عن ظاهرها اهـ (ج ١ ص ٦٧) .

يقول أولاً : إن عدم وجدانه تلك النسبة في كتب القدماء لايقتضي عدم الاعتماد على ما في مجمع البحار والثقة به ، ولاسيما عنده إذ كان صاحب المجمع حنفياً مأموناً ، وقد اعتمد صاحب الفيض نفسه على ابن تيمية في نسبة نفي الزيادة والنقصان إلى أبي حنيفة كما تقدم .

ثانياً : إن تعليل صاحب الهداية لقيام الإمام حذاء الصدر حين الصلاة على الميت بأن الإيمان في القلب لايستدعي أن يكون محل الإيمان هو القلب عند جميع الحنفية فضلاً عن أن يستلزم أن يكون مذهب الإمام أبي حنيفة - رحمه الله تعالي - أن الإيمان محله القلب . على أن ذلك التعليل ليس بمنصوص عليه مع أن المرأة يقوم الإمام وسط جنازتها ، وغاية ما في الباب أنه مذهب صاحب الهداية .

ثالثاً : إن كلامه هذا يدل على أن الإيمان من باب العلوم والمعارف ، وإلا فلا معنى لقوله : وصدع القرآن في غير واحد الخ بعد قوله : وذهب الأطباء إلى أن

العلوم في الدماغ . وتفسيرهم للإيمان بأنه اسم للتصديق الباطني والمعرفة يؤيد أيضا أن الإيمان عندهم من باب العلوم والمعارف . وكذا تفسيرهم له بالاعتقاد واليقين .

وقد قال قبل : ولذا أقول : إن الإيمان من الإرادات . وقال بعد نقله تأويل المؤمن به بحوالة الكشاف : واستفدت منه أن الإيمان عند الإمام - رحمه الله تعالى - إرادة على إطاعة النبي ﷺ بجميع ما جاء به وتلك الإرادة تنسحب على جميع الشريعة بحيث لايشذ عنها شاذ . اهـ ولا ريب أن الإرادة لاتكون إلا في القلب ، ولاتكون إلا غير العلم والمعرفة .

رابعاً : أنه حمل القرآن على ظاهره ولم يصرفه عنه في جعله القلب ظرفا للإيمان وأول قول من خالف ظاهر الكتاب في هذا المقام ، وليته استمر على صنيعه هذا في جميع المواضع ، ولكنه لم يوفق لهذا كما رأيت فيما مضى أنه أول ظواهر كتاب الله تعالي في زيادة الإيمان بإرجاعها إلى المؤمن به ، وسترى فيما سيأتي إن شاء الله تعالى .

خامساً : إن الحق أن الإيمان يقوم بالقلب والجوارح جميعا كما تقدم ، لا بالقلب فقط كما توهم .

١٩٥- **قال** : واعلم أن القلب كأنه إنسان صغير بين جنبي الإنسان الكبير - إلى قوله : ثم جعله في اليسار ليكون ملكه في اليمين اهـ (ج ١ ص ٦٧ - ٦٨) .

أقول : وهذه النكتة تشير إلى خفة الدماغ .

١٩٦- **قال** : وأما محل المعرفة فذهب المصنف - رحمه الله تعالي - إلى أنها في القلب . أقول : المعرفة أقرب من العلم ، وليست بإيمان - إلى قوله : وعلى هذا لو قال المصنف - رحمه الله تعالى - في الترجمة الآتية : وان الإيمان فعل القلب . لكان أحسن اهـ (ج ١ ص ٦٨) .

يقول : قال صاحب القاموس : عرفه يعرفه معرفة وعرفانا وعرفة بالكسر وعرِفَّانا بكسرتين مشددة الفاء علمه فهو عارف وعريف وعروفة . وقال أيضا : علَمَه كسمعه علما بالكسر عرفه وعلم هو في نفسه ، رجل عالم وعليم اهـ .

وقال الراغب الاصفهاني : المعرفة والعرفان إدراك الشيء بتفكر وتدبر لأثره ، وهو أخص من العلم ويضاده الإنكار يقال : فلان يعرف الله . ولايقال : يعلم الله . متعديا إلى مفعول واحد لما كان معرفة البشر للّه هي بتدبر آثاره دون إدراك ذاته ويقال : الله يعلم كذا . ولايقال : يعرف كذا . لما كانت المعرفة تستعمل في العلم القاصر المتوصل به بتفكر . وأصله من عرفت أي أصبت عرفه أي رائحته أو من أصبت عرفه أي خده يقال : عرفت كذا . قال تعالى : فلما جاءهم ما عرفوا . فعرفهم وهم له منكرون . فلعرفتهم بسيماهم . يعرفونه كما يعرفون أبناءهم . ويضاد المعرفة الإنكار والعلم الجهل قال : يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها . والعارف في تعارف قوم هو المختص بمعرفة الله ومعرفة ملكوته وحسن معاملته تعالى .

وقال أيضا : العلم إدراك الشيء بحقيقته وذلك ضربان أحدهما إدراك ذات الشيء والثاني الحكم على الشيء بوجود شيء موجود له أو نفي شيء هو منفي عنه فالأول هو المتعدي إلى مفعول واحد نحو لاتعلمونهم الله يعلمهم والثاني المتعدي إلى مفعولين نحو قوله : فإن علمتموهن مؤمنات الخ .

وقال البدر العيني : فإن قلت : ما حقيقة المعرفة . قلت : في اللغة المعرفة مصدر عرفته أعرفه ، وكذلك العرفان . وأما في اصطلاح أهل الكلام هي معرفة الله تعالى بلا كيف ولا تشبيه ، والفرق بينها وبين العلم أن المعرفة عبارة عن الإدراك الجزئي ، والعلم عن الإدراك الكلي . وبعبارة أخرى العلم إدراك المركبات والمعرفة إدراك البسائط ، وهذا مناسب لما يقوله أهل اللغة من أن العلم يتعدى إلى مفعولين والمعرفة إلى مفعول واحد اهـ .

وقال أيضا : والفرقة الثالثة قالوا : إن الإيمان عمل القلب واللسان معا أي في الإيمان الاستدلالي دون الذي بين العبد وبين ربه ، وقد اختلف هؤلاء على أقوال الأول أن الإيمان إقرار باللسان ومعرفة بالقلب وهو قول أبي حنيفة وعامة الفقهاء وبعض المتكلمين . الثاني أن الإيمان هو التصديق بالقلب واللسان معا ، وهو قول بشر المريسي وأبي الحسن الأشعري . الثالث أن الإيمان إقرار باللسان وإخلاص بالقلب .

فإن قلت : ما حقيقة المعرفة بالقلب على قول أبي حنيفة - رضي الله تعالى عنه - قلت : فسروها بشيئين الأول بالاعتقاد الجازم سواء كان اعتقادا تقليديا أو كان علما صادرا عن الدليل ، وهو الأكثر والأصح ، ولهذا حكموا بصحة إيمان المقلد . الثاني بالعلم الصادر عن الدليل ، فلذلك زعموا أن إيمان المقلد غير صحيح انتهى .

وقال التفتازاني في شرح قول صاحب العقائد النسفية : والإلهام ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق : وكان الأولى أن يقول : ليس من أسباب العلم بالشيء . إلا أنه حاول التنبيه على أن مرادنا بالعلم والمعرفة واحد لا كما اصطلح عليه البعض من تخصيص العلم بالمركبات أو الكليات ، والمعرفة بالبسائط والجزئيات اهـ .

وإذ قد درست هذه النقول فاعلم أن العلم محله القلب قال الله تعالى : وطبع الله على قلوبهم فهم لايعلمون . ومشهور أن العلم من أفعال القلوب . وقال الراغب الأصفهاني : ويعبر بالقلب عن المعاني التي تختص به من الروح والعلم والشجاعة وغير ذلك اهـ .

فمحل المعرفة هو القلب أما على تقدير ترادفها العلم فظاهر ، وأما على تقدير كونها أخص منه فلأن محل الأعم محل الأخص ، ومعلوم أن العلم من المعاني العقلية وهي مما تقوم بالقلب قال الله تعالى : « أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم

قلوب يعقلون بها » .

فقد تبين أن العلوم والمعارف من الأمور القلبية على ما يدل عليه ظواهر النصوص كالإيمان عند صاحب الفيض . والحق أن الإيمان فعل القلب والجوارح جميعا لأن الإيمان ليس عبارة عن العلم والمعرفة فقط كما مر تحقيق ذلك .

وقد قال صاحب الفيض نفسه : فالتصديق هو الإذعان عند الحكماء وهو إما إدراك أو من لواحق الإدراك ، والحق عندي هو الثاني ، ثم التصديق قد يجتمع مع الجحود أيضا ، وهو كفر قطعا قال تعالى : وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوا . وقال تعالى أيضا : يعرفونه كما يعرفون أبناءهم . وقال تعالى : فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به . فانظر كيف اجتمع اليقين والإذعان والمعرفة مع الجحود فيلزم على التعريف المذكور أن يجتمع الإيمان مع الجحود الخ .

ويعلم منه أن التصديق والإذعان واليقين والمعرفة إيمان ولو مع شرط ومعلوم أن محل الإيمان عنده القلب ، فمحل المعرفة هو القلب .

وقال أيضا بعد ذكره نزاع التفتازاني وصدر الشريعة في كون المعرفة الحقة اليقينية المجامعة مع الجحود تصديقا أو تصورا ما نصه : والذي يظهر عندي أن الصواب إلى صدر الشريعة فإن أرباب المعقول لعلهم لايحكمون على تلك المعرفة الحقة اليقينية بكونها تصورا والظاهر أنها تصديق عندهم اهـ .

فلما كانت المعرفة المذكورة تصديقا عنده يكون محلها القلب لأن التصديق والإذعان والاعتقاد محلها القلب ، وقد فسر التصديق بالإذعان والاعتقاد ، وفسر الاعتقاد بربط القلب بأن المحمول ثابت للموضوع مثلاً جزماً أو رجحاناً إلا أن المعتبر في باب الإيمان هو التصديق الجزمي .

وأما استدلاله بقول القاضي عياض : إن الإيمان يزيد وينقص لزيادة المعرفة ونقصانها . على أن المعرفة غير الإيمان فمنظور فيه ، وقوله : وهذا - أي كون المعرفة

غير الإيمان - صحيح جداً . ينافي أقواله التي جعل فيها المعرفة والتصديق عين الإيمان ، وقد قال : والظاهر أنها تصديق عندهم .

ثم قوله : نعم المعرفة المكتسبة التي تحصل بعد الرياضات وهي الإيمان الكامل . لا شك أن محلها القلب . فيه نظر أما أولا فلأن الاكتساب الرياضي ، والعمل المجاهدي المراقبي إنما يفيدان تمكن شيء ورسوخه في ظرفه ومحله ، ولايجعلان غير القلبي قلبياً .

وأما ثانياً فلأنه يشعر بأن من لم يحصل له المعرفة المكتسبة التي تحصل بعد الرياضات ولم يرتض بالرياضات المعهودة لتحصيل تلك المعرفة فإيمانه غير كامل ، وهو كما ترى ولاسيما عند من قال بأن البر والفاجر إيمانهما سواء لا تفاوت فيه .

فقد ظهر من هذا كله أن قول الإمام البخاري : وأن المعرفة فعل القلب . هو الحق ، وأن قول صاحب الفيض : وعلى هذا لو قال المصنف - رحمه الله تعالى - في الترجمة الآتية : وأن الإيمان فعل القلب . لكان أحسن . ليس بصواب لأن الإيمان عند البخاري - رحمه الله تعالى - عبارة عن أفعال القلب والجوارح جميعا .

١٩٧- **قال** : واعلم أن الروح طبعي وحيواني ونفساني ، ومحل الأول الكبد وفعله التغذية ، ومحل الثاني القلب وفائدته الحياة ، ومعدن الثالث الدماغ ، وفائدته الحس والحركة ، والروح عندي بعد الإمعان واحد ، وإنما تعددت أسماؤه باعتبار الاختلاف في المواطن اهـ (ج ١ ص ٦٨) .

يقول : إنه لا ريب أن الحياة تنقطع بقطع بعض الأعضاء كالرأس والقلب مثلاً دون بعض كاليد والرجل مثلاً ، ومن البديهيات أن بانقطاع الحياة يعدم الإدراك والحس والحركة والتغذية والقدرة وغيرها من توابع الحياة ، فمحل الروح لم يعرف بعد ، وكذلك حقيقته وماهيته قال الله تعالى : «ويسئلونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا» . وقال تعالى : «فإذا سويته ونفخت فيه

من روحي فقعوا له ساجدين» . وقال تعالى : «ثم سواه ونفخ فيه من روحه وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلا ما تشكرون» . وقال تعالى : «ومريم ابنة عمران التي أحصنت فرجها فنفخنا فيه من روحنا وصدقت بكلمات ربها وكتبه وكانت من القانتين» .

وقيل : إن المراد بالروح في عبارة صاحب الفيض هو الروح الطبي ، لا النفس الناطقة بخلاف ما في الآية ، فإن المراد به النفس الناطقة . وفيه ما فيه .

هل شتان الإسلام والإيمان ؟

١٩٨- **قال** : وقد جوز الغزالي - رحمه الله تعالى - بينهما النسب الثلاث من الأربع غير العموم من وجه باعتبارات مختلفة - إلي قوله لم يسر ذلك إلى باطنه ولم يرق هذا إلى ظاهره اهـ (ج ١ ص ٦٨ - ٦٩) .

أقول : اتحاد المتغايرين محال .

يقول : قال الغزالي - رحمه الله تعالى : اختلفوا في أن الإسلام هو الإيمان أو غيره ، وإن كان غيره فهل هو منفصل عنه يوجد دونه أو مرتبط به يلازمه ؟ فقيل : إنهما شيء واحد . وقيل : إنهما شيئان ولكن يرتبط أحدهما بالآخر .

وقد أورد أبو طالب المكي في هذا كلاماً شديد الاضطراب كثير التطويل ، فلنهجم الآن على التصريح بالحق من غير تعريج علي نقل ما لاتحصيل له . فنقول : في هذا ثلاثة مباحث بحث عن موجب اللفظين في اللغة ، وبحث عن المراد بهما في إطلاق الشرع ، وبحث عن حكمهما في الدنيا والآخرة . والبحث الأول لغوي ، والثاني تفسيري ، والثالث فقهي شرعي .

البحث الأول في موجب اللغة ، والحق فيه أن الإيمان عبارة عن التصديق قال الله تعالى : وما أنت بمؤمن لنا . أي بمصدق ، والإسلام عبارة عن التسليم

والاستسلام بالإذعان والانقياد وترك التمرد والعناد وللتصديق محل خاص وهو القلب واللسان ترجمان ، وأما التسليم فإنه عام في القلب واللسان والجوارح فإن كل تصديق بالقلب فهو تسليم وترك الإباء والجحود ، وكذلك الاعتراف باللسان وكذلك الطاعة والانقياد بالجوارح ، فموجب اللغة أن الإسلام أعم والإيمان أخص، فكأن الإيمان عبارة عن أشرف أجزاء الإسلام ، فإذن كل تصديق تسليم وليس كل تسليم تصديقاً .

البحث الثاني عن إطلاق الشرع والحق فيه أن الشرع قد ورد باستعمالهما على سبيل الترادف والتوارد ، وورد على سبيل الاختلاف ، وورد على سبيل التداخل أما الترادف ففي قوله : فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين . فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين . ولم يكن بالاتفاق إلا بيت واحد ، وقال تعالى : « يا قوم إن كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا إن كنتم مسلمين » . وقال ﷺ : بني الإسلام على خمس . وسئل رسول الله ﷺ مرة عن الإيمان فأجاب بهذه الخمس .

وأما الاختلاف فقوله تعالى : « قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا » ومعناه استسلمنا في الظاهر ، فأراد بالإيمان ههنا التصديق بالقلب فقط وبالإسلام الاستسلام ظاهرا باللسان والجوارح . وفي حديث جبرائيل عليه السلام لما سأله عن الإيمان فقال : أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبالبعث بعد الموت وبالحساب وبالقدر خيره وشره . فقال : فما الإسلام ؟ فأجاب بذكر الخصال الخمس . فعبر بالإسلام عن تسليم الظاهر بالقول والعمل . وفي الحديث عن سعد أنه ﷺ أعطى رجلا عطاء ولم يعط الآخر فقال له سعد : يا رسول الله تركت فلانا لم تعطه وهو مؤمن . فقال ﷺ : أو مسلم . فأعاد عليه ، فأعاد رسول الله ﷺ .

وأما التداخل فما روي أيضا أنه سئل فقيل : أي الأعمال أفضل ؟ فقال ﷺ :

الإسلام . فقال : أي الإسلام أفضل ؟ فقال ﷺ : الإيمان . وهذا دليل على الاختلاف وعلى التداخل ، وهو أوفق الاستعمالات في اللغة لأن الإيمان عمل من الأعمال وهو أفضلها ، والإسلام هو تسليم إما بالقلب وإما باللسان وإما بالجوارح ، وأفضلها الذي بالقلب وهو التصديق الذي يسمى إيماناً .

والاستعمال لهما على سبيل الاختلاف وعلى سبيل التداخل وعلى سبيل الترادف كله خارج عن طريق التجوز في اللغة أما الاختلاف فهو أن يجعل الإيمان عبارة عن التصديق بالقلب فقط وهو موافق للغة والإسلام عبارة عن التسليم ظاهراً وهو أيضاً موافق للغة فإن التسليم ببعض محال التسليم يطلق عليه اسم التسليم فليس من شرط حصول الاسم عموم المعنى لكل محل يمكن أن يوجد المعنى فيه فإن من لمس غيره ببعض بدنه يسمى لامساً وإن لم يستغرق جميع بدنه ، فإطلاق اسم الإسلام على التسليم الظاهر عند عدم تسليم الباطن مطابق للسان ، وعلى هذا الوجه جرى قوله تعالى : « قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا » وقوله ﷺ في حديث سعد : أو مسلم . لأنه فضل أحدهما على الآخر ، ونريد بالاختلاف تفاضل المسميين .

وأما التداخل فموافق أيضاً للغة في خصوص الإيمان ، وهو أن يجعل الإسلام عبارة عن التسليم بالقلب والقول والعمل جميعا ، والإيمان عبارة عن بعض ما دخل في الإسلام وهو الذي عنيناه بالتداخل ، وهو موافق للغة في خصوص الإيمان وعموم الإسلام للكل ، وعلى هذا خرج قول : الإيمان في جواب قول السائل : أي الإسلام أفضل ؟ لأنه جعل الإيمان مخصوصاً من الإسلام فأدخله فيه .

وأما استعماله فيه على سبيل الترادف فهو بأن يجعل الإسلام عبارة عن التسليم بالقلب والظاهر جميعا فإن كل ذلك تسليم ، وكذا الإيمان ويكون التصرف في الإيمان على الخصوص بتعميمه وإدخال الظاهر في معناه ، وهو جائز لأن تسليم

الظاهر بالقول والعمل ثمرة تصديق الباطن ونتيجته ، وقد يطلق اسم الشجر ويراد به الشجر مع ثمره على سبيل التسامح ، فيصير بهذا القدر من التعميم مرادفا لاسم الإسلام ومطابقا له ، فلايزيد ولاينقص ، وعليه خرج قوله تعالى : فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين انتهى كلام الغزالي رحمه الله تعالى .

وحاصله أن موجب اللغة أن الإيمان أخص من الإسلام ، فكل إيمان إسلام ، وليس كل إسلام إيمانا وموجب الشرع متعدد فورد على الترادف ويعني به أن الإيمان والإسلام كليهما عبارة عن التسليم بالقلب والظاهر جميعا ، وورد على التداخل ويريد به أن الإيمان عبارة عن التصديق بالقلب والإسلام اسم للتسليم بالقلب والقول والعمل جميعا فالأول داخل في الثاني وأخص منه باعتبار المحل ، وورد على الاختلاف ويروم به تفاضل المسميين وأن الإيمان عبارة عن التصديق بالقلب فقط والإسلام عن التسليم ظاهراً .

هذا كان مقصود الغزالي - رحمه الله تعالى - ومراده بالكلام الذي حكينا عنه من قبل وذكرنا حاصله لكن صاحب الفيض فهم من الترادف التساوي ومن التداخل العموم والخصوص مطلقاً ومن الاختلاف التباين حيث قال : وقد جوز الغزالي - رحمه الله تعالى - بينهما النسب الثلاث من الأربع غير العموم من وجه . وهو كما ترى لايتأتى إلا في البعض . على أن كلام الغزالي لايخلو عن نظر في مواضع منه يظهر لك إذا تأملت وتدبرت ما ألقينا عليك من قبل وما سنلقي عليك من بعد .

وما نقل عن الدواني ففيه أنه قال : إن الإسلام هو الانقياد الظاهري . فأفاد قوله هذا أن الإسلام معناه عنده هو الانقياد الظاهري أعم من أن يكون معه الانقياد الباطني أولا ، والأظهر أن هذا عنده معنى الإسلام الكامل الصحيح ، والإسلام الحقيقي ، فلا معنى لتقييد الإسلام بالظاهري ولا لجعل الإسلام الظاهري منفكا عن

الإيمان في بعض الأحيان وجعل الإسلام الحقيقي والكامل الصحيح غير منفك عنه في وقت من الأوقات . ثم ليت شعري أن الفرق بين الإسلام الكامل الصحيح ، وبين الإسلام الحقيقي المعتبر عند الله تعالى ما ذا ؟ ، ويخطر ببالي ويختلج بصدري أن ما نقله ههنا ليس من لفظ الدواني وعبارته ، بل نقله بالمعنى فاضطرب وتغير مفهومه ، فتدبر ولاتكن من الغافلين .

هذا وقد قال الحافظ ابن تيمية رحمه الله تعالى : قد فرق النبي ﷺ في حديث جبريل عليه السلام بين مسمى الإسلام ومسمى الإيمان ومسمى الإحسان فقال : الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكوة وتصوم رمضان وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلا . وقال : الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره . والفرق مذكور في حديث عمر الذي انفرد به مسلم ، وفي حديث أبي هريرة الذي اتفق البخاري ومسلم عليه ، وكلاهما فيه أن جبرائيل جاءه في صورة إنسان أعرابي فسأله ، وفي حديث عمرْ أنه جاء في صورة أعرابي وكذلك فسر الإسلام في حديث ابن عمر المشهور قال : بني الإسلام على خمس شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وحج البيت وصوم رمضان .

وحديث جبريل يبين أن الإسلام المبني على خمس هو الإسلام نفسه ليس المبني غير المبني عليه ، بل جعل النبي ﷺ الدين ثلاث درجات أعلاها الإحسان وأوسطها الإيمان ويليه الإسلام ، فكل محسن مؤمن وكل مؤمن مسلم ، وليس كل مؤمن محسناً ولا كل مسلم مؤمناً كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى في سائر الأحاديث كالحديث الذي رواه حماد بن زيد عن أيوب عن أبي قلابة عن رجل من أهل الشام عن أبيه عن النبي ﷺ قال له : أسلم تسلم . قال : وما الإسلام ؟ قال : أن تسلم قلبك لله وأن يسلم المسلمون من لسانك ويدك . قال : فأي الإسلام أفضل ؟ قال :

الإيمان . قال : وما الإيمان ؟ قال : أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وبالبعث بعد الموت . قال : فأي الإيمان أفضل ؟ قال : الهجرة . قال : وما الهجرة ؟ قال : أن تهجر السوء . قال : فأي الهجرة أفضل ؟ قال : الجهاد . قال : وما الجهاد ؟ قال : أن تجاهد أو تقاتل الكفار إذا لقيتهم ولاتغلل ولاتجبن. ثم قال رسول الله ﷺ: عملان هما أفضل الأعمال إلا من عمل بمثلهما قالها ثلاثا حجة مبرورة أو عمرة . رواه أحمد ومحمد بن نصر المروزي .

ولهذا نذكر هذه المراتب الأربع ، فنقول : المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده، والمؤمن من أمنه الناس على دمائهم وأموالهم، والمهاجر من هجر السيئات، والمجاهد من جاهد نفسه لله .

وهذا مروي عن النبي ﷺ من حديث عبد الله بن عمرو وفضالة بن عبيد وغيرهما بإسناد جيد وهو في السنن وبعضه في الصحيحين وقد ثبت عنه من غير وجه : المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده ،والمؤمن من أمنه الناس على دمائهم وأموالهم . ومعلوم أن من كان مأمونا على الدماء والأموال كان المسلمون يسلمون من لسانه ويده ولو لا سلامتهم منه لما ائتمنوه ، وكذلك في حديث عبيد بن عمير عن عمرو بن عبسة وفي حديث عبد الله بن عمير أيضا عن أبيه عن جده أنه قيل لرسول الله ﷺ : ما الإسلام ؟ قال : إطعام الطعام وطيب الكلام . قيل فما الإيمان ؟ قال : السماحة والصبر . قيل : فمن أفضل المسلمين إسلاما ؟ قال : من سلم المسلمون من لسانه ويده . قيل : فمن أفضل المؤمنين إيمانا ؟ قال : أحسنهم خلقا . قيل : فما أفضل الهجرة ؟ قال : من هجر ما حرم الله عليه . قال : أي الصلاة أفضل ؟ قال : طول القنوت. قال : أي الصدقة أفضل ؟ قال : جهد مقل. قال : أي الجهاد أفضل ؟ قال: أن تجاهد بمالك ونفسك فيعقر جوادك ويراق دمك . قال : أي الساعات أفضل ؟ قال : جوف الليل الغابر .

ومعلوم أن هذا كله مراتب بعضها فوق بعض وإلا فالمهاجر لابد أن يكون مؤمناً وكذلك المجاهد ولهذا قال: الإيمان السماحة والصبر. وقال في الإسلام: إطعام الطعام وطيب الكلام . والأول مستلزم للثاني فإن من كان خلقه السماحة والصبر فعل هذا بخلاف الأول فإن الإنسان قد يفعل ذلك تخلقا ولايكون في خلقه سماحة وصبر . وكذلك قال : أفضل المسلمين إسلاماً من سلم المسلمون من لسانه ويده . وقال : أفضل المؤمنين إيماناً أحسنهم خلقاً . ومعلوم أن هذا يتضمن الأول فمن كان حسن الخلق فعل ذلك . قيل للحسن البصري : ما حسن الخلق ؟ قال : بذل الندى وكف الأذى وطلاقة الوجه . فكف الأذى جزء من حسن الخلق .

وستأتي الأحاديث الصحيحة بأنه جعل الأعمال الظاهرة من الإيمان كقوله : الإيمان بضع وسبعون شعبة أعلاها قول لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق. وقوله لوفد عبد القيس: آمركم بالإيمان بالله وحده أتدرون ما الإيمان بالله ؟ شهادة أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وأن تؤدوا خمس ما غنمتم .

ومعلوم أنه لم يرد أن هذه الأعمال تكون إيمانا بالله بدون إيمان بالقلب لما قد أخبر في غير موضع أنه لابد من إيمان القلب فعلم أن هذه الأعمال مع إيمان القلب هو الإيمان ، وفي المسند عن أنس عن النبي ﷺ أنه قال : الإسلام علانية والإيمان في القلب . وقال ﷺ : إن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح لها سائر الجسد ، وإذا فسدت فسد لها سائر الجسد ألا وهي القلب . فمن صلح قلبه صلح جسده قطعا بخلاف العكس - أي قد لايكون إذا صلح الجسد صلح القلب - وقال سفيان بن عيينة : كان العلماء فيما مضى يكتب بعضهم إلى بعض بهؤلاء الكلمات من أصلح سريرته أصلح الله علانيته ومن أصلح ما بينه وبين الله أصلح الله ما بينه وبين الناس ومن عمل لآخرته كفاه الله أمر دنياه . رواه ابن أبي الدنيا في كتاب الإخلاص .

فعلم أن القلب إذا صلح بالإيمان صلح الجسد بالإسلام وهو من الإيمان يدل على ذلك أنه قال في حديث جبريل : هذا جبريل جاءكم يعلمكم دينكم . فجعل الدين هو الإسلام والإيمان والإحسان ، فتبين أن ديننا يجمع الثلاثة لكن هو درجات ثلاث مسلم ثم مؤمن ثم محسن كما قال تعالى : ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات بإذن الله . والمقتصد والسابق كلاهما يدخلان الجنة بلا عقوبة بخلاف الظالم لنفسه ، وهكذا من أتى بالإسلام الظاهر مع تصديق القلب لكن لم يقم بما يجب عليه من الإيمان الباطن فإنه معرض للوعيد كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى .

وأما الإحسان فهو أعم من جهة نفسه وأخص من جهة أصحابه من الإيمان والإيمان أعم من جهة نفسه وأخص من جهة أصحابه من الإسلام ، فالإحسان يدخل فيه الإيمان والإيمان يدخل فيه الإسلام ، والمحسنون أخص من المؤمنين والمؤمنون أخص من المسلمين . وهذا كما يقال في الرسالة والنبوة فالنبوة داخلة في الرسالة والرسالة أعم من جهة نفسها وأخص من جهة أهلها ، فكل رسول نبي وليس كل نبي رسولا فالأنبياء أعم والنبوة نفسها جزء من الرسالة ، فالرسالة تتناول النبوة وغيرها بخلاف النبوة فإنها لاتتناول الرسالة .

والنبي ﷺ فسر الإسلام والإيمان بما أجاب به كما يجاب عن المحدود بالحد إذا قيل : ماكذا ؟ قيل : كذا وكذا . كما في الحديث الصحيح لما قيل : ما الغيبة ؟ قال : ذكرك أخاك بما يكره . وفي الحديث الآخر : الكبر بطر الحق وغمط الناس . وبطر الحق جحده ودفعه وغمط الناس احتقارهم وازدرائهم ، وسنذكر إن شاء الله تعالى سبب تنوع أجوبته وأنها كلها حق ولكن المقصود أن قوله : بني الإسلام على خمس . كقوله : الإسلام هو الخمس . كما ذكر في حديث جبريل فإن الأمر المركب من أجزاء تكون الهيئة الاجتماعية فيه مبنية على تلك الأجزاء ومركبة منها ،

فالإسلام مبني على هذه الأركان وسنبين إن شاء الله تعالى اختصاص هذه الخمس بكونها هي الإسلام وعليها بني الإسلام ولم خصت بذلك دون غيرها من الواجبات .

وقد فسر الإيمان في حديث وفد عبد القيس بما فسر به الإسلام هنا لكنه لم يذكر فيه الحج وهو متفق عليه فقال : آمركم بالإيمان بالله وحده هل تدرون ما الإيمان بالله وحده ؟ قالوا : الله ورسوله أعلم . قال : شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وأن تؤدوا خمس ما غنمتم أو خمسا من المغنم . وقد روي في بعض طرقه : الإيمان بالله وشهادة أن لا إله إلا الله . لكن الأول أشهر ، وفي رواية أبي سعيد : آمركم بأربع وأنهاكم عن أربع اعبدوا الله ولاتشركوا به شيئاً .

وقد فسر في حديث شعب الإيمان الإيمان بهذا وبغيره فقال : الإيمان بضع وستون أو بضع وسبعون شعبة أفضلها قول لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق والحياء شعبة من الإيمان . وثبت عنه من وجوه متعددة أنه قال : الحياء شعبة من الإيمان . من حديث ابن عمر وابن مسعود وعمران بن حصين . وقال أيضا : لايؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من ولده ووالده والناس أجمعين . وقال : لايؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه . وقال : والله لايؤمن والله لايؤمن والله لايؤمن . قيل : من يارسول الله ؟ قال : الذي لايأمن جاره بوائقه . وقال : من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان . وقال : ما بعث الله من نبي إلا كان في أمته قوم يهتدون بهديه ويستنون بسنته ثم إنه يخلف من بعدهم خلوف يقولون ما لايفعلون ويفعلون ما لايؤمرون فمن جاهدهم بيده فهو مؤمن ومن جاهدهم بلسانه فهو مؤمن ومن جاهدهم بقلبه فهو مؤمن وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل .

وهذا من أفراد مسلم وكذلك من أفراد مسلم قوله : والذي نفسي بيده لاتدخلون الجنة حتى تؤمنوا ولاتؤمنوا حتى تحابوا أولا أدلكم على شيء إذا فعلتموه تحاببتم أفشوا السلام بينكم . وقال في الحديث المتفق عليه من رواية أبي هريرة ورواه البخاري من حديث ابن عباس قال النبي ﷺ : لايزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ولايشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن ولايسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن ولاينتهب النهبة يرفع الناس إليه فيها أبصارهم وهو مؤمن .

فيقال اسم الإيمان تارة يذكر مفرداً غير مقرون باسم الإسلام ولا باسم العمل الصالح ولا غيرهما وتارة يذكر مقروناً إما بالإسلام كقوله في حديث جبريل : ما الإسلام ؟ وما الإيمان ؟ وكقوله تعالى : « إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات » وقوله عز وجل : « قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا » . وقوله تعالى : « فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين » . وكذلك ذكر الإيمان مع العمل الصالح وذلك في مواضع من القرآن كقوله تعالى : « إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات » .

وإما مقرونا بالذين أوتوا العلم كقوله تعالى : «وقال الذين أوتوا العلم والإيمان» وقوله : «يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات» . وحيث ذكر الذين آمنوا فقد دخل فيهم الذين أوتوا العلم فإنهم خيارهم قال تعالى : «والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا» . وقال : «لكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك» .

ويذكر أيضا لفظ المؤمنين مقروناً بالذين هادوا والنصارى والصابئين ثم يقول : « من آمن منهم بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم » . فالمؤمنون في ابتداء الخطاب غير الثلاثة والإيمان الآخر عمهم كما عمهم في قوله تعالى : إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك هم خير البرية . وسنبسط هذا إن

شاء الله تعالى فالمقصود ههنا العموم والخصوص بالنسبة إلى ما في الباطن والظاهر من الإيمان . وأما العموم بالنسبة إلى الملل فتلك مسئلة أخرى .

فلما ذكر الإيمان مع الإسلام جعل الإسلام هو الأعمال الظاهرة الشهادتين والصلاة والزكاة والصيام والحج وجعل الإيمان ما في القلب من الإيمان بالله وملائكته وكتبه واليوم الآخر . وهكذا في الحديث الذي رواه أحمد عن أنس عن النبي ﷺ أنه قال : الإسلام علانية والإيمان في القلب . وإذا ذكر اسم الإيمان مجردا دخل فيه الإسلام والأعمال الصالحة كقوله في حديث الشعب : الإيمان بضع وسبعون شعبة أعلاها قول لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق . وكذلك سائر الأحاديث التي يجعل فيها أعمال البر من الإيمان اهـ .

وقال الحافظ ابن تيمية أيضاً في موضع آخر : وقد صار الناس في مسمى الإسلام على ثلاثة أقوال قيل : هو الإيمان وهما اسمان لمسمى واحد . وقيل : هو الكلمة . وهذان القولان لهما وجه سنذكره لكن التحقيق ابتداء هو ما بينه النبي ﷺ لما سئل عن الإسلام والإيمان ففسر الإسلام بالأعمال الظاهرة والإيمان بالإيمان بالأصول الخمسة ، فليس لنا إذا جمعنا بين الإسلام والإيمان أن نجيب بغير ما أجاب به النبي ﷺ .

وأما إذا أفرد اسم الإيمان فإنه يتضمن الإسلام ، وإذا أفرد الإسلام فقد يكون مع الإسلام مؤمناً بلانزاع هذا هو الواجب ، وهل يكون مسلماً ولايقال له مؤمن قد تقدم الكلام فيه وكذلك هل يستلزم الإسلام للإيمان هذا فيه النزاع المذكور ، وسنبينه والوعد الذي في القرآن بالجنة والنجاة من العذاب إنما هو معلق باسم الإيمان . وأما اسم الإسلام مجرداً فما علق به في القرآن دخول الجنة لكنه فرضه وأخبر أنه دينه الذي لايقبل من أحد سواه وبالإسلام بعث الله جميع النبيين قال تعالى : «ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين» .

وقال : «إن الدين عند الله الإسلام» . وقال نوح : «ياقوم إن كان كبر عليكم مقامي وتذكيري بآيات الله فعلى الله توكلت فأجمعوا أمركم وشركاءكم ثم لايكن أمركم عليكم غمة ثم اقضوا إلي ولاتنظرون . فإن توليتم فما سألتكم من أجر إن أجري إلا على الله وأمرت أن أكون من المسلمين» . وقد أخبر أنه لم ينج من العذاب إلا المؤمنين فقال : قلنا احمل فيها من كل زوجين اثنين وأهلك إلا من سبق عليه القول ومن آمن وما آمن معه إلا قليل . وقال : وأوحـي إلى نـوح أنه لن يؤمن من قومك إلا من قد آمن . وقال نوح : وما أنا بطارد الذين آمنوا .

وكذلك أخبر عن إبراهيم أن دينه الإسلام فقال تعالى : « ومن يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه ولقد اصطفيناه في الدنيا وإنه في الآخرة لمن الصالحين إذ قال له ربه أسلم قال أسلمت لرب العالمين ووصى بها إبراهيم بنيه ويعقوب يابني إن الله اصطفى لكم الدين فلاتموتن إلا وأنتم مسلمون». وقال : « ومن أحسن دينا ممن أسلم وجهه لله وهو محسن واتبع ملة إبراهيم حنيفا واتخذ الله إبراهيم خليلا ».

وبمجموع هذين الوصفين علق السعادة فقال : « بلى من أسلم وجهه لله وهو محسن فله أجره عند ربه ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون » . كما علقه بالإيمان باليوم الآخر والعمل الصالح في قوله : « إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون » .

وهذا يدل على أن الإسلام الذي هو إخلاص الدين لله مع الإحسان وهو العمل الصالح الذي أمر الله به هو والإيمان المقرون بالعمل الصالح متلازمان فإن الوعد على الوصفين وعد واحد ، وهو الثواب وانتفاء العقاب فإن انتفاء الخوف علة تقتضي انتفاء ما يخافه ولهذا قال : لا خوف عليهم ولا هم يحزنون . ولم يقل : لايخافون . فهم لا خوف عليهم وإن كانوا يخافون الله ، ونفى عنهم أن يحزنوا لأن

الحزن إنما يكون على ماض فهم لايحزنون بحال لا في القبر ولا في عرصات القيامة بخلاف الخوف فإنه قد يحصل لهم قبل دخول الجنة ، ولا خوف عليهم في الباطن كما قال تعالى : « ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون . الذين آمنوا وكانوا يتقون » .

وأما الإسلام المطلق المجرد فليس في كتاب الله تعليق دخول الجنة به كما في كتاب الله تعليق دخول الجنة بالإيمان المطلق المجرد كقوله تعالى : «سابقوا إلى مغفرة من ربكم وجنة عرضها كعرض السماء والأرض أعدت للذين آمنوا بالله ورسله » . وقال : « وبشر الذين آمنوا أن لهم قدم صدق عند ربهم » . وقد وصف الخليل ومن اتبعه بالإيمان كقوله : فآمن له لوط . ووصفه بذلك فقال : « فأي الفريقين أحق بالأمن إن كنتم تعلمون الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون » . وقال تعالى : « وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه » . ووصفه بأعلى طبقات الإيمان وهو أفضل البرية بعد محمد ﷺ والخليل إنما دعا بالرزق للمؤمنين خاصة فقال : «وارزق أهله من الثمرات من آمن منهم بالله واليوم الآخر» . وقال : «واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا أمة مسلمة لك» . وقال موسى : «يا قوم إن كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا إن كنتم مسلمين» . بعد قوله : « فما آمن لموسى إلا ذرية من قومه على خوف من فرعون وملأهم أن يفتنهم » . وقال : «وأوحينا إلى موسى وأخيه أن تبوآ لقومكما بمصر بيوتا واجعلوا بيوتكم قبلة وأقيموا الصلاة وبشر المؤمنين» . وقد ذكرنا البشرى المطلقة للمؤمنين١ في قوله : «ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين» . وقد وصف الله السحرة بالإسلام والإيمان معا فقالوا : «آمنا برب موسى وهارون » . وقالوا : «وما تنقم

٢- قوله : للمؤمنين . كذا في الكتاب . والصحيح : للمسلمين . ابن عبدالحق النورفوري

منـا إلا أن آمنـا بآيات ربنا لما جاءتنا » . وقالوا : « إنا نطمع أن يغفر لنا ربنا خطايانا أن كنا أول المؤمنين » . وقالوا : « ربنا افرغ علينا صبرا وتوفنا مسلمين » .

ووصف الله أنبياء بني إسرائيل بالإسلام في قوله : «إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا» . والأنبياء كلهم مؤمنون ، ووصف الحواريين بالإيمان والإسلام فقال تعالى : «وإذا أوحيت إلى الحواريين أن آمنوا بي وبرسولي قالوا آمنا واشهد بأننا مسلمون . قال الحواريون نحن أنصار الله آمنا بالله واشهد بأنا مسلمون » .

وحقيقة الفرق أن الإسلام دين والدين مصدر دان يدين دينا إذا خضع وذل ودين الإسلام الذي ارتضاه الله وبعث به رسله هو الاستسلام لله وحده فأصله في القلب هو الخضوع لله وحده بعبادته وحده دون ما سواه ، فمن عبده وعبد معه إلها آخر لم يكن مسلما ، ومن لم يعبده بل استكبر عن عبادته لم يكن مسلما ، والإسلام هو الاستسلام لله وهو الخضوع له والعبودية له هكذا قال أهل اللغة : أسلم الرجل إذا استسلم .

فالإسلام في الأصل من باب العمل عمل القلب والجوارح وأما الإيمان فأصله تصديق وإقرار ومعرفة فهو من باب قول القلب المتضمن عمل القلب والأصل فيه التصديق والعمل تابع له ، فلهذا فسر النبي ﷺ الإيمان بإيمان القلب وبخضوعه وهو الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله ، وفسر الإسلام باستسلام مخصوص وهو المباني الخمس ، وهكذا في سائر كلامه ﷺ يفسر الإيمان بذلك النوع ويفسر الإسلام بهذا ، وذلك النوع أعلى ولهذا قال النبي ﷺ : الإسلام علانية والإيمان في القلب . فإن الأعمال الظاهرة يراها الناس وأما ما في القلب من تصديق ومعرفة وحب وخشية ورجاء فهذا باطن لكن له لوازم قد تدل عليه واللازم لايدل إلا إذا كان ملزوما ، فلهذا كان من لوازمه ما يفعله المؤمن والمنافق اهـ وقد أطال الكلام في هذا

المقام ، وأشبع البيان في هذا المرام ، فإن شئت الاطلاع عليه بالتمام فارجع إلى كتاب الإيمان أوله وفصل الفرق بين الإيمان والإسلام .

وقال شيخنا - حفظه الله تعالى - في زبدة البيان ما نصه : النسبة بين الإسلام والإيمان فيها أقوال أربعة -١- الاتحاد -٢- العموم المطلق -٣- العموم من وجه -٤- التباين ، فقالت طائفة بالاتحاد وهم المعتزلة والخوارج والماتريدية وطائفة من أهل الحديث .

تفصيل مذهب الماتريدية من شرح العقائد للتفتازاني

قالوا : الإسلام والإيمان واحد لأن الإسلام هو الخضوع والانقياد بمعنى قبول الأحكام والإذعان بها ، وذلك حقيقة التصديق على ما مر ، ويؤيده قوله تعالى : فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين . وبالجملة لايصح في الشرع أن يحكم على أحد بإنه مؤمن وليس بمسلم ، أو مسلم وليس بمؤمن ولانعني بوحدتهما سوى ذلك .

وظاهر كلام المشايخ أنهم أرادوا عدم تغايرهما بمعنى أن لاينفك أحدهما عن الآخر لا الاتحادبحسب المفهوم كما ذكر في الكفاية من أن الإيمان هو التصديق بالله فيما أخبر من أوامره ونواهيه والإسلام هو الانقياد والخضوع لألوهيته وذا لايتحقق إلا بقبول الأمر والنهي ، فالإيمان لاينفك عن الإسلام حكما فلايتغايران . ومن أثبت التغاير يقال له : ما حكم من آمن ولم يسلم ، أو أسلم ولم يؤمن ؟ فإن أثبت لأحدهما حكما ليس بثابت للآخر فبها ، وإلا فقد ظهر بطلان قوله انتهى .

واعترض بأن قوله تعالى : قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا . صريح في تحقق الإسلام بدون الإيمان . وأجابوا عنه بأن الإيمان له معنيان لغوي وهو التصديق وشرعي وهو تصديق الرسول فيما أخبر به من الأوامر

والنواهي ، وكذا الإسلام له معنيان لغوي وهو انقياد الظاهر من غير انقياد الباطن ، فالمثبت للأعراب هو الإسلام اللغوي ومراد المشائخ أن الإسلام الشرعي لايغاير الإيمان الشرعي .

واعترض عليه أيضاً بحديث جبريل بأن الإسلام فيه الأركان الخمسة وهي من الأعمال لا التصديق القلبي . وأجابوا عنه أن المراد من الإسلام ههنا ثمرات الإسلام وعلاماته . وذلك كما في حديث وفد عبد القيس أتدرون ما الإيمان ؟ فقالوا : الله ورسوله أعلم فبين عليه السلام الأركان الخمسة أيضا ، وكما قال : الإيمان بضع وسبعون شعبة أعلاها قول لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى انتهى .

والاستدلال على الاتحاد بقوله تعالى : فأخرجنا من كان فيها الخ ليس بواضح لأن صدق الأمرين على شيء لايلزم منه الاتحاد ، بل يلزم منه الاجتماع والاجتماع كما يكون بين المتساويين يكون بين العام والخاص مطلقا ، وبين العام والخاص من وجه .

وتأويل الآية أي آية الأعراب بأن المراد بالإسلام ههنا معناه اللغوي كما ذهب إليه البخاري ليس بواضح ، وذهب أحمد إلى أن المراد بالإسلام معناه الشرعي وهو أعم من الإيمان بحسب الصدق ويؤيده قوله تعالى بعده : وإن تطيعوا الله ورسوله لايلتكم من أعمالكم شيئا إن الله غفور رحيم . فالظاهر منه أنهم إن أطاعوا في هذه الأعمال تعتبر طاعتهم ولاتعتبر طاعة المنافق .

وصرف ما ذكر في حديث جبريل من الأعمال إلى الثمرات خلاف الظاهر ، وحديث وفد عبد القيس يدل على أن الإسلام داخل في الإيمان ، وحديث الشعب يدل على أن الأعمال أجزاء للإيمان ، والتأويل صرف عن الظاهر بلادليل معتبر .

مذهب الإمام البخاري رحمه الله تعالى

الإيمان والإسلام شيء واحد أي اعتقاد وقول وعمل ، وأجاب عن الآية بأن الإطلاق في الآية ليس على الحقيقة ، وأجاب عن حديث جبرئيل بقوله : باب سؤال جبريل النبي ﷺ له ، ثم قال : جاء جبرئيل عليه السلام يعلمكم دينكم . فجعل ذلك كله دينا وما بين النبي ﷺ لوفد عبد القيس من الإيمان ، وقوله تعالى : ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه اهـ .

أراد البخاري - رحمه الله تعالى - أن الإيمان والإسلام والدين شيء واحد كما يدل عليه الدلائل من الآيات كقوله تعالى : « إن الدين عند الله الإسلام » . وقوله تعالى : « ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه » . الآية فعلم من هاتين الآيتين أن الدين المرضي عند الله تعالى هو الإسلام لا غير . ولما ذكر في حديث جبرئيل الإسلام والإيمان والإحسان ثم قال : جاء جبرئيل يعلمكم دينكم . فجعل جميع المذكور دينا فعلم أن الإسلام هو المجموع ، ولكن الفرق الذي ذكر في حديث جبرئيل إنما هو بالنظر إلى الحقيقة اللغوية لأن الإسلام يدل على الانقياد والإيمان على الإذعان ، فاختار من بين أجزائه في جواب ما الإسلام ؟ ما هو الأصل في باب الانقياد ، واختار من بين أجزائه في جواب ما الإيمان ؟ ما هو الأصل في باب الإذعان .

وليس هذا فرقاً في الحقيقة بينهما في معانيهما الشرعية فإنه كما اختار المباني في جواب ما الإسلام ؟ كذلك اختارها بعينها في جواب ما الإيمان ؟ في حديث وفد عبد القيس وهذا الاختيار بالنظر إلى أمور خارجة عارضة ، لا بالنظر إلى الحقيقة فإن السائل في حديث جبرئيل لما ظن أنه أعرابي أجاب على ما يقتضيه عقله من ذكر أمور مناسبة للمعنى اللغوي للإسلام والإيمان والإحسان ، ثم لما ذهب يخاطب الصحابة فسمى الجميع دينا إشارة إلى أن المذكور مفرقا هو الإسلام في الحقيقة ،

ولما كان السؤال في حديث وفد عبد القيس من جانبه ﷺ بين المباني إشارة إلى أن الإيمان في الشرع يشملها . فتبين أن الإسلام والإيمان شيء واحد ، والفرق بالنظر إلى حال المخاطب والله أعلم . وقال في الفتح : وقد نقل أبو عوانة الاسفرائني في صحيحه عن المزني صاحب الشافعي الجزم بأنهما عبارة عن معنى وأنه سمع ذلك منه انتهى .

تفصيل مذهب الحنفية في النسبة

ذهب المحققون من الأشاعرة والماتريدية ونقل عن أبي حنيفة - رحمه الله تعالى - أن الإيمان هو التصديق فقط ، واختلفوا في حقيقة التصديق فقال قائل : من قبيل العلوم والمعارف . وقال بعضهم : هو الكلام النفسي . فقال ابن الهمام : الكلام النفسي هو الانقياد . وقال بعضهم : غير الانقياد . ورجحه الزبيدي .

فالنسبة بين الإسلام والإيمان على هذه المذاهب الثلاثة ظاهرة ، فعلى الأول الاتحاد بمعنى التلازم ، والاختلاف بحسب المفهوم . وعلى المعنى الثاني - إذا كان الكلام النفسي هو الإيمان بمعنى الانقياد - كان الإيمان عين الإسلام بحسب المفهوم إلا أن يقال : إن الإسلام هو الانقياد فقط والإيمان مركب من أجزاء ثلاثة الانقياد والمعرفة والكلام النفسي ، فيكون الإسلام جزءاً للإيمان ، وهذا مذهب ثالث . والرابع أن الإيمان هو الكلام النفسي فقط لكن بشرط كونه مصحوبا بالانقياد والمعرفة فعلى هذا الإسلام شرط لكون الكلام النفسي إيماناً فالتلازم حاصل على كل وجه ، فثبت أن الإسلام الشرعي والإيمان الشرعي متلازمان ، وهذا معنى الاتحاد عندهم ، فالإسلام إما عين الإيمان بحسب المفهوم أو جزء له أو شرط .

مذهب المرجئة

إن الإسلام أفضل عندهم من الإيمان لأن الإيمان عندهم عبارة عن التصديق فقط، أو التصديق والإقرار ، أو الإقرار فقط كما ذهب إليه الكرامية ، ولايدخلون فيه الأعمال ، والإسلام يشمل عندهم التصديق والإقرار والعمل . وقد مر استدلالهم في باب الإيمان من كونه بحيث لايدخل فيه العمل وجوابه ، وقد مر الفرق بين مرجئة الفقهاء والمرجئة المذمومة ، وقال بعض السلف في حقهم : وفتنتهم أي المرجئة أشد من فتنة الأزارقة . وهم الخوارج .

مذهب الإمام أحمد رحمه الله تعالى

إن الإيمان أكمل وأفضل ، وهذا هو الذي دل عليه الكتاب والسنة في غير موضع وهو المأثور عن الصحابة والتابعين بإحسان ، فالإسلام عبارة عن الأعمال الظاهرة مع التصديق ، والإيمان أخص فيدخل في مفهوم الإيمان الإسلام فيكون الإيمان أشمل وأعم بحسب المفهوم بحيث يدخل الإسلام فيه ، وأخص بحسب الصدق فكل مؤمن مسلم وليس كل مسلم مؤمنا ، واستدلوا بحديث جبرئيل وهو ظاهر في المقصود، ولاينافيه حديث وفد عبد القيس لأن الإيمان يدخل فيه الإسلام.

وقال البعض

الإسلام مجرد القول ، والأعمال ليست داخلة في الإسلام . وقيل : هما متباينان مفهوما ، وأعم وأخص من وجه صدقا . فالإسلام هو الانقياد الظاهري والإيمان هو التصديق الباطني ، فيجتمعان إذا وجد الانقياد الظاهري والتصديق الباطني ويفترقان إذا كان أحدهما . والله أعلم وعلمه أتم وأحكم . انتهى كلام شيخنا حفظه الله تعالى .

والحاصل أن للإيمان والإسلام معنيين لغوي وشرعي ، والفرق إما يرجع إلى المفهوم أو إلى الصدق ، فهذه أربع صور الأولى الإيمان والإسلام اللغويان بحسب المفهوم . الثانية الإيمان والإسلام اللغويان بحسب الصدق . الثالثة الإيمان والإسلام الشرعيان باعتبار المفهوم . الرابعة الإيمان والإسلام الشرعيان من حيث الصدق . وتزيد الصور على الأربع إن أخذنا الإيمان اللغوي مع الإسلام الشرعي بالاعتبارين المذكورين ، وبالعكس فتصير الصور كلها ثمانياً .

والمقصود ههنا الفرق بين الإيمان والإسلام الشرعيين ، وقد صرح بعض المحققين أن محل الاختلاف بين أهل الأصول والحديث هو هذا أي الفرق بين الإيمان والإسلام الشرعيين .

والحق فيه أن الإيمان أعم وأشمل من الإسلام من جهة نفسه ومفهومه لدخول الإسلام في معنى الإيمان ، وأخص منه صدقا على أصحابه فكل مؤمن مسلم وليس كل مسلم مؤمنا كما صرح به الحافظ ابن تيمية ، وذهب إليه الإمام أحمد رحمهما الله تعالى رحمة واسعة ، وإلى ترجح هذا المذهب يومي كلام شيخنا - حفظه الله تعالى - في زبدة البيان في تنقيح حقيقة الإيمان .

ومحصول ما وضح لدي صاحب الفيض أن بين الإيمان والإسلام عموماً وخصوصاً من وجه لأنهما يجتمعان إذا ظهر الإيمان على الجوارح ورسخ الإسلام في القلب ، ويفترقان إذا انحبس الإيمان في القلب واقتصر الإسلام على الجوارح فيتحقق الإيمان دون الإسلام في الأول ، والإسلام دون الإيمان في الثاني .

وهو مبني على عدم أخذه عمل الجوارح في الإيمان ، وعمل القلب في الإسلام وفيه نظر ظاهر ، وقد قال هو نفسه : والقول الفصل ما اختاره الشاه ولي الله رحمه الله تعالى أن للإيمان إطلاقين الأول الإيمان الذي هو مدار الأحكام في الدنيا ، ولا ريب أنه عبارة عن الاعتقاد فقط ، والثاني ما هو مدار الأحكام في الآخرة وهي

النجاة السرمدية والفوز بالجنان بدون عذاب ، ولاريب أنه عبارة عن مجموع الأعمال والأخلاق اهـ .

ولايخفى أن الإيمان الذي اختلف العلماء والأئمة في حقيقته هو الإيمان الذي يكون مدارا للأحكام الأخروية . وقد مر أن قوله : أنه عبارة عن الاعتقاد فقط . وقوله : بدون عذاب . كلاهما خطأ ، وليس في كلام الشاه ولي الله رحمه الله تعالى أدنى إشارة إليهما .

ثم إن كان مراده بقوله : نسبة الإحسان . درجة الإحسان ومرتبته بمعنى أن الإيمان والإسلام يجتمعان في تلك المرتبة فبها لكن قوله : فالعبادة التي هي من الجوارح إذا حصلت الخ على هذا التقدير لايجدي . مع أن الاجتماع في مادة لايستدعي اتحاد المجتمعين ولاتلازمهما .

وإن كان مراده به نسبة تكون بين المنتسبين ففيه أنه لم يبين أن نسبة الإحسان إلى أي شيء ؟ لايقال : إن المراد نسبة الإحسان إلى الرؤية . لأنا نقول : إن الإحسان عبارة عن أن تعبد الله كأنك تراه الخ لا عن العبادة مطلقا .

ولعل مقصوده أن اتحاد المسافة بين الإسلام والإيمان كاتحاد المسافة بين العبادة والرؤية ، أو أن مسافة الرؤية التي هي الإيمان ، ومسافة العبادة التي هي الإسلام قد اتحدتا في مرتبة الإحسان لكن الألفاظ لم تساعده والعبارة لم تعاونه ، فتكلم بما رأيت وعلمت وسمعت ، وبعد فإنك تعلم أن ما وضح لدى صاحب الفيض يفتقر إلى دليل ويحتاج إلى بينة وبرهان .

١٩٩- **قال المحشي** : وفي رواية الشيخين قال الزهري : فنرى أن الإسلام الكلمة والإيمان العمل الصالح . كذا في المشكاة في الفصل الثالث من باب قسمة الغنائم والغلول فيها إلى قوله : طار صيته إلى الآفاق اهـ (ج ١ ص ٦٩) .

يقول : هكذا نسب صاحب المشكاة هذه الزيادة إلى الشيخين واعتمده

المحشي لكن قال الحافظ في الفتح : قوله : (ومعمر) يعني ابن راشد ، وحديثه عند أحمد بن حنبل والحميدي وغيرهما عن عبد الرزاق عنه . وقال الحافظ أيضا : وفي رواية عبد الرزاق عن معمر من الزيادة قال الزهري : فنرى أن الإسلام الكلمة ، والإيمان العمل . وقد استشكل هذا بالنظر إلى حديث سؤال جبريل فإن ظاهره يخالفه ، ويمكن أن يكون مراد الزهري أن المرء يحكم بإسلامه ويسمى مسلماً إذا تلفظ بالكلمة - أي كلمة الشهادة - وأنه لايسمى مؤمناً إلا بالعمل ، والعمل يشمل عمل القلب والجوارح ، وعمل الجوارح يدل على صدقه ، وأما الإسلام المذكور في حديث جبريل فهو الشرعي الكامل المراد بقوله تعالى : « ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه » اهـ

ولا ريب أن قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى وكثير من الحنفية وغيرهم بأن الإيمان يحصل بدون العمل وأن العمل ليس بشطر ولا شرط ولا لازم للإيمان ينافي قول الزهري هذا : والإيمان العمل . وقد تقدم أن الصواب أن الإيمان اسم لأفعال القلب واللسان والجوارح .

مبحث في معنى الضرورة وما يتعلق بها

٢٠٠- **قال** صاحب الفيض : والمراد من الضرورة ما يعرف كونها من دين النبي ﷺ بلا دليل بأن تواتر عنه واستفاض حتى وصل إلى دائرة العوام - إلى قوله : وفهم كيفية العذاب مشكل اهـ (ج ١ ص ٦٩) .

يقول أولاً : إن حاصل كلامه أن المراد بالضرورة هو التواتر والاستفاضة وفيه أن الصديق وغيره من السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار - رضي الله تعالى عنهم - كانوا قد صدقوا النبي ﷺ وآمنوا به مع أنه لم يكن إذ ذاك تواتر ولا استفاضة إلا أن يخصص ويقال : إن هذا بعد ما شاع الإسلام وذاع وصار صيته في

الآفاق والبقاع . لكن فيه بعد ما فيه .

ثانياً : إنه لايذهب عليك أن التواتر والاستفاضة من الأدلة ، فقوله في بيان معنى الضرورة : بلا دليل . مريدا بها التواتر والاستفاضة لايصح إلا أن يقال : إن التواتر والاستفاضة ليسا من الأدلة في الاصطلاح المخصوص وهو المقصود ههنا . وفيه نظر ، والأولى التخصيص في الدليل .

ثالثاً : إن ما يعرف كونه من دين النبي ﷺ بالبداهة فهو ضروري وليس بضرورة، والمقصود بيان معنى الضرورة، فلايستقيم الحمل إلا بالتجوز أو المبالغة .

تنبيهان

الأول : قال صاحب روح المعاني بعد ذكره مذهب الشافعية في حقيقة الكفر : وأما ساداتنا الحنفية - رضي الله تعالى عنهم - فلم يشترطوا في الإكفار سوى القطع بثبوت ذلك الأمر الذي تعلق به الإنكار ، لا بلوغ العلم به حد الضرورة ، وهذا أمر عظيم وكأنه لذلك قال ابن الهمام : يجب حمله على ما إذا علم المنكر ثبوته قطعا لأن مناط التكفير التكذيب أو الاستخفاف .

قال الآلوسي : واعترض على أخذ الضرورة بأن ما ثبت بالإجماع قد يخرج من الضروريات ، وكذا براءة عائشة - رضي الله تعالى عنها - ثبتت بالقرآن ، وأدلته اللفظية غير موجبة للعلم ، فتخرج من الضروريات أيضا . وأجيب بأن خروج ما ثبت بالإجماع عن الضروريات ممنوع ، والدلالة اللفظية تفيد العلم بانضمام القرائن ، وهي موجودة في براءة عائشة رضي الله تعالى عنها اهـ وكلام صاحب الفيض السابق الذي نقله عن عامة الفقهاء والمتكلمين نص في أنه لابد من بلوغ العلم به حد الضرورة .

الثاني : قال التفتازاني : فههنا - أي في مقام كون المتواتر موجبا للعلم

الضروري بالضرورة - أمران أحدهما أن المتواتر موجب للعلم وذلك بالضرورة فإنا نجد من أنفسنا العلم بوجود مكة وبغداد وإنه ليس إلا بالأخبار . والثاني أن العلم الحاصل به ضروري وذلك لأنه يحصل للمستدل وغيره حتى الصبيان الذين لا اهتداء لهم إلى العلم بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات .

وقال أيضاً : فإن قيل : فإذا كان خبر الرسول متواتراً أو مسموعاً من في رسول الله ﷺ كان العلم الحاصل به ضرورياً كما هو حكم سائر المتواترات والحسيات ، لا استدلاليا . قلنا : العلم الضروري في المتواتر هو العلم بكونه خبر الرسول عليه السلام لأن هدا المعنى هو الذي تواتر الاخبار به ، وفي المسموع من في رسول الله ﷺ هو إدراك الألفاظ وكونها كلام الرسول ﷺ ، والاستدلالي هو العلم بمضمونه وثبوت مدلوله مثلا قوله عليه السلام : البينة على المدعي واليمين على من أنكر . علم بالتواتر أنه خبر الرسول عليه السلام وهو ضروري ، ثم علم منه أنه يجب أن تكون البينة على المدعي وهو استدلالي اهـ .

وإلى الفرق بين مدلولي المتواتر وخبر الرسول يشير كلام صاحب الفيض حيث قال : فالضرورة في الثبوت عن حضرة الرسالة وفي كونه من الدين ، لا من حيث العمل ولا من حيث الحكم المتضمن لأن الحديث قد يكون متواتراً ويعلم ثبوته عنه ﷺ ضرورة ، ويكون الحكم المتضمن فيه نظرياً من حيث العقل الخ .

وكلام التفتازاني يدل على أن العلم بمدلول خبر الرسول ﷺ ومضمونه استدلالي دائماً ولو كان متواتراً من حيث اتصاله إلينا ، وتقرير الاستدلال أن كل أخبر به الرسول ﷺ فمدلوله حق معلوم متيقن والصغرى سهلة الحصول .

لايقال : إن ما ذكروه لكون العلم الحاصل بخبر الرسول استدلاليا من أنه مستفاد من ترتيب المقدمتين فمثله يجري في العلم الحاصل من المتواتر والحس بأن يقال : هذا خبر متواتر ، وكل ما هو خبر متواتر فمضمونه متيقن ، وهذا علم

حاصل بالحس ، وكل علم حصل بالحس فهو يقين . لأنا نقول : نعم لكن لايتوقف حصول العلم بمدلول المتواتر ومدرك الحس على النظر المذكور لأنه يحصل لمن لا نظر له .

ومما ذكرنا ظهر أن قول صاحب الفيض في إثبات النظرية : وفهم كيفية العذاب مشكل . فيه نظر ثم كون فهم كيفية شيء مشكلا لايستدعي أن يكون العلم المتعلق بذلك الشيء نظريا ألاترى أن فهم كيفية الحلاوة والمرارة معضل مع أن العلم بهما ضروري حاصل لمن لا صلاح فيه للنظر والفكر والترتيب والاستدلال .

٢٠١- **قال** : وليعلم أن الإيمان هو التصديق بكل ما جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم وإن لم يكن متواترا والتزام أحكامه والتبرء من كل دين سواه . ومن قصره من المتكلمين - إلى قوله : نعم التكفير عندهم إنما يكون بجحوده فقط اهـ (ج ١ ص ٦٩-٧٠) .

أقول : التصديق لابد فيه من الجزم ، ولايحصل الجزم إلا بما جاء متواترا ، أو يدل عليه دليل خارجي .

يقول : إن مقصود الشيخ - حفظه الله تعالى - أن التصديق المعتبر في باب الإيمان لابد فيه من الجزم ، فلايرد أن الظن تصديق ولا جزم فيه .

ثم لايخفى عليك أن بين الضروري والقطعي فرقا فإن القطعي أعم من الضروري وهو أعم من القطعي لأن الضروري قد يكون ظنيا والقطعي قد يكون نظريا ألاترى أن المتكلمين قد صرحوا بأن أسباب العلم ثلاثة الحواس السلمية والخبر الصادق والعقل . ومعلوم أن العلم الحاصل بهذه الأسباب الثلاثة كله ليس بضروري فتوجيه صاحب الفيض لقصر بعض المتكلمين الإيمان على الضروريات بأن موضوع فنهم هو القطعي غير صحيح .

وقوله : لا أن المؤمن به هو القطعي فقط . يدل على أن المؤمن به عند من أخذ

الضرورة في حد الإيمان من المتكلمين يتناول الظني أيضاً كما يتناول القطعي ، بل الضروري منه . وأخذ الضرورة إنما كان عنده لكون موضوع فنهم هو القطعي ، وهذا عجيب لأنه يخرج من الإيمان حينئذ علـى التعريف المذكور الإيمان المتعلق بالظنيات ، بل بالقطعيات النظرية لأخذ الضرورة فيه ، ويدخل فيه ذلك الإيمان أيضا لأن الضرورة إنما أخذت مراعاة للموضوع الذي هو القطعي فقط لا لإخراج شيء ولا لإدخاله نظرا إلى نفس الأمر .

والحق أن من أخذ الضرورة في رسم الإيمان ليس غير الضروري عنده مما يتعلق به الإيمان في شيء ، ولذا لايكفر المرء عندهم بجحوده ، ويؤيد هذا قوله : نعم التكفير عندهم إنما يكون بجحوده . لأن التكفير إنما ينحصر في جحود القطعي إذا كان الإيمان مقصوراً على القطعي لأنه لا واسطة ولا منزلة بين الإيمان والكفر عند أهل السنة ، ومراعاة الموضوع تحصل بأخذ القطع ، فلا حاجة إلى أخذ الضرورة في حد الإيمان لتحصيل مراعاة الموضوع . فتبين أن وجه قصر من قصره على الضروريات ليس ما ذكره .

٢٠٢- **قال** : وأما الفقهاء فإنهم يبحثون عن أخبار الآحاد أيضا بخلاف المتكلمين ولذا تراهم يكفرون بإنكار الأمر الظني أيضا ، وحينئذ كان الأنسب للفقهاء أن لايعرفوا الإيمان بالحد المذكور - إلى قوله : إلا بعد إنكار القطعيات اهـ (ج ١ ص٧٠) .

أقول : فن العقائد هو فن المتكلمين دون الفقهاء فإن الفقه عبارة عن العلم بالأحكام الشرعية العملية ، ولا مناسبة للمثال بالممثل له فإن الفقه أمر آخر ، وكون الشيء قطعيا في نفسه لاينافيه بخلاف ما نحن فيه فإن كون الشيء قطعيا ينافي ثبوته بالظني فقط .

يقول أولا : إن قوله : وأما الفقهاء فإنهم يبحثون عن أخبار الآحاد أيضا الخ

يدل على أن دائرة بحث الفقهاء تسع أخبار الآحاد كما تسع الضروريات والمتواترات فتعريف الفقهاء الإيمان بالحد السابق أنسب ، وعلى أن المتكلمين لم يبحثوا عن أخبار الآحاد أصلا وفيه أن من المتكلمين من قال بإفادة بعض أخبار الآحاد في بعض الأحوال علماً نظرياً قطعياً .

ثانياً : إن قوله : ولذا تراهم يكفرون الخ فيه أن عبد الله بن مسعود - رضي الله تعالى عنه - ورجالا من الأئمة الكبار قد أنكروا بعض الظنيات ولم يكفرهم أحد من الفقهاء ، وقد صرحت الحنفية بأن إنكار الفرض كفر دون إنكار الواجب ، والفرض عندهم ما ثبت بدليل قطعي الثبوت والإثبات ، والواجب ما ثبت بدليل قطعي الإثبات وظني الثبوت أو قطعي الثبوت وظني الإثبات كما في بعض الرسائل .

ثالثاً : إن دعوى صاحب الفيض : وحينئذ كان الأنسب للفقهاء الخ لايلائمها الدليل لأن الدعوى لاتنافي أن يكون تعريفهم مناسباً ، والدليل ينافيه ويشعر بأن تعريفهم غير مناسب ، وكذا قوله بعد : والمناسب لهم أن يقولوا الخ والتوجيه محتمل .

رابعاً : إن قوله : والمناسب لهم الخ فيه أن كون موضوع فن الفقهاء أعم من أن يكون قطعياً أو ظنياً لايستدعي أن لايقتصروا على القطعي فقط في شيء من الأحكام كيف وقد قصرت الحنفية الفرض والحرام على القطعي فقط ؟ فإن قيل : إن هذا ليس بقصر . قلنا : إن ما نحن بصدده أيضا ليس من القصر في شيء .

خامساً : إنه إذا سلم قوله : والمناسب لهم أن يقولوا : هو الاعتقاد بما جاء به النبي ﷺ إن قطعاً فقطعاً وإن ظناً فظناً . يلزم أن يقال في الفرض والحرام : ما ثبت تحتم فعله وتركه قطعا أو ظنا . لأن مقتضاه أن القطعي في نفسه قد يثبت بظني ولعدم التخصيص بالقطعي في موضوع فن الفقهاء وقد قال هو نفسه : وهذا

كإثبات الفرض والحرام بالقياس الخ ولا ريب أن القياس يكون ظنيا ولاسيما القياس الذي لاتكون علته بديهية ولا منصوصة . وهذا اللازم يفضي إلى رفض كثير من قواعدهم .

سادساً : إن مفاد قوله : والسر فيه أن الموجب لكفر الرجل في نفسه هو إنكار قطعي الخ أنه لابد للتكفير عند الفقهاء من إنكار قطعي لأن هذا السر إنما يذكر في المناسب للفقهاء ، وقد صرح قبل بسطرين أن الفقهاء يكفرون بإنكار الأمر الظني أيضا ، فقد اضطرب كلامه ههنا أيضا .

سابعاً : إن معنى القول المناسب للفقهاء هو أن الاعتقاد في الإيمان بما جاء من الدين وثبت منه عندنا قطعا يكون قطعا ، وفي الإيمان بما وصل إلينا منه ظنا يكون ظنا ، وهذا المعنى هو المطابق للسياق والسباق إذ سياق الكلام السابق في الثبوت عن النبي ﷺ والكون من الدين لا من حيث العمل ولا من حيث الحكم المتضمن ، لكن السر الذي ذكره لايلائم هذا المعنى .

وللقول المناسب معنيان آخران أحدهما يوافق السر وهو أن الإيمان يكون بما ثبت من الدين قطعا لكن العلم به قد يكون ظنيا ، وأنت تعلم أن هذا المعنى وإن وافق اللحاق والسر لايوافق السياق والسباق ولا ما بني عليه المناسبة .

والثاني أن الاعتقاد في الإيمان بما جاء به النبي ﷺ من الله قطعا يكون قطعا ، وفي الإيمان بما جاء به من الله ظنا يكون ظنا ، وفي هذا المعنى قطع النظر عن وصول ما جاء به النبي ﷺ إلينا وكيفيته ، وهو كما ترى .

ثامناً : إن التكفير بإنكار الظني أمر ، وجواز بناء التكفير بإنكار القطعي على الظني أمر آخر . على أن الجواز متكلم فيه إن كان الموجب هو إنكار القطعي فقط كما صرح به في أول السر حيث قال : إن الموجب لكفر الرجل في نفسه هو إنكار قطعي .

تاسعاً : إن قوله : وهذا كإثبات الفرض والحرام بالقياس الخ فيه أن إثبات

الكفر في المثال الماضي إنما هو بإنكار قطعي الثبوت ، فكيف يكون كإثبات الفرض والحرام بالقياس ؟ ثم إن قوله هذا يرشدك إلى أن كون ثبوت الدليل قطعيا ليس بضروري لإثبات الفرضية والحرمة ، وهو مما لاتقول به الحنفية .

عاشراً : إن قوله : أو كالإجماع المنقول آحاداً . فيه أن ثبوت الإجماع ليس بقطعي بل ولا ظني عند بعض أهل العلم ، وقد نقل عن أحمد أنه قال : من ادعى الإجماع فقد كذب .

حادي عشر : إن قوله : نعم تكفير المتكلمين يكون قطعياً ، وتكفير الفقهاء قد يكون ظنيا . فيه أن البحث ليس في كون التكفير قطعياً وظنياً ، وإنما البحث في التكفير بإنكار القطعي أو الظني . ثم إن تكفير المتكلمين أيضاً قد يكون ظنياً . ثم كلامه في بيان مذهب الفقهاء في التكفير مضطرب فإنه قد قال أولا : يكفرون بإنكار الأمر الظني أيضا . وقال بعيده : إن الموجب لكفر الرجل في نفسه هو إنكار قطعي الخ .

ثاني عشر : إن قوله : فليس هذا في الحقيقة خلافا في المسألة ، وإنما هو اختلاف الفن الخ ضعفه ظاهر مما ألقينا عليك ، وإن شئت أن ترى مثالا صحيحا لاختلاف الفن فانظر اختلاف الأطباء والمحدثين والنحاة وأهل التصريف في ماهية الصحيح .

والحق في المقام ما قاله شيخنا - حفظه اللّه تعالى - من أن فن العقائد هو فن المتكلمين دون الفقهاء فإن الفقه عبارة عن العلم بالأحكام الشرعية العملية ، وكون الشيء قطعيا لاينافيه بخلاف ما نحن فيه فإن كون الشيء قطعيا ينافي ثبوته بالظني فقط اهـ .

وكون الظني مبحوثاً عنه في الفقه ومستدلا للأحكام فيه كالقطعي لايستدعي

التعميم أو التخصيص بأحدهما في كل مسألة من مسائل الفقه ، فكيف يقتضي التعميم في مسألة كلامية يتكلم فيها الفقيه .

والحاصل أن حقيقة الإيمان ماذا ؟ مسألة كلامية اعتقادية لا فقهية عملية . نعم كون الإيمان فرضاً مسألة فقهية إن أخذ الفقه بالمعنى الأعم لكن المتعارف أن الفقه مخصوص بعلم أحكام أفعال الجوارح ، فبحث صاحب الفيض هذا الطويل من غير طائل ولا طول من الدلائل .

أقسام التواتر

٢٠٣- **قال** : ثم إن التواتر قد يكون من حيث الإسناد ، وهو معروف كحديث من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار . وقد يكون من حيث الطبقة كتواتر القرآن - إلى قوله : وقد يجتمع أقسام منها في شيء واحد اهـ (ج ١ ص ٧٠) .

أقول : وفي التقسيم مسامحة ، وينبغي أن يقال كما قال الشهيد - رحمه الله في أصول الفقه : التواتر على قسمين تواتر الرواية وتواتر العمل ، والأول على قسمين تواتر اللفظ وتواتر القدر المشترك . وظني أن الذي سماه تواتر الطبقة قسم من التواتر العملي لأن الدرس والتلاوة والحفظ والقراءة نوع من العمل

يقول : إن كلام صاحب الفيض ههنا يدل على أن القطع إنما يحصل بالتواتر فقط كما يظهر من قوله : ومن قصره من المتكلمين على الضروريات الخ فإنه يشعر بانحصار حصول القطع في المتواتر لأن الضرورة الحاصلة بالخبر إنما تتأتى به ، وهو يظهر أيضا من مقابلته بين القطعي وخبر الواحد ، وقد صرح هو نفسه قبل في المقدمة أن الآحاد الواردة في الصحيحين مفيدة للقطع ، فتدبر فإن فيه تأملا .

ثم قوله : كتواتر المعجزات فإن مفرداتها وإن كانت آحادا لكن القدر المشترك متواتر قطعا . فيه أن بعض أفراد المعجزات أيضا متواترة كالمعجزات الواردة في

القرآن والمذكورة في الأخبار المتواترة . ألاترى أن القرآن معجز ، وقد انتهى إلينا بالتواتر .

٢٠٤- قال : وعلى هذا نقول : إن الصلاة فريضة ، واعتقاد فرضيتها فرض ، وتحصيل علمها فرض ، وجحدها كفر ، وكذا جهلها . والسواك سنة - إلى قوله : وتركه عتاب أو عقاب اهـ (ج ١ ص ٧٠-٧١)

يقول : قال صاحب التنقيح والتوضيح : أما الأول وهو الحكم الأصلي (مما يعتبر فيه المقاصد الأخروية) فإن كان الفعل أولى من الترك مع منعه أي منع الترك فإن كان هذا أي كون الفعل أولى من الترك مع منع الترك بدليل قطعي فالفعل فرض وبظني واجب ، وبلا منعه فإن كان الفعل طريقة مسلوكة في الدين فسنة وإلا فنفل ومندوب وإن كان على العكس أي إن كان الترك أولى من الفعل مع منع الفعل فحرام . وبلا منعه فمكروه ، وإن استويا فمباح . فالفرض لازم علما وعملا حتى يكفر جاحده والواجب لازم عملا لا علما فلايكفر جاحده بل يفسق إن استخف بأخبار الآحاد الغير المأولة وأما مؤولاً فلا ، ويعاقب تاركهما أي تارك الفرض والواجب إلا أن يعفو الله تعالى .

وقال أيضا : والسنة نوعان سنة الهدى وتركها يوجب إساءة وكراهية كالجماعة والأذان والإقامة ونحوها ، وسنة الزوائد وتركها لايوجب ذلك كسنن النبي ﷺ في لباسه وقيامه وقعوده اهـ وإنما ذكرنا هذا لتنظر كلام صاحب الفيض المشار إليه أولا في ضوءه ، وأما تفصيل ماله وما عليه فله موضع آخر .

أقسام الكفر

واعلم أنه إنما يبحث عن حقيقة الكفر وأقسامه وأحكامه في مباحث الإيمان ليتضح الإيمان حق الاتضاح ويتبين تبينا ما ، وقد سار في الورى أن بأضدادها تتبين

الأشياء .

٢٠٥- **قال** : قال الواحدي : وهو كفر إنكار وجحود ومعاندة ونفاق ، فمن لقيه بشيء من ذلك لم يغفر له أما كفر الإنكار فهو أن يكفر بقلبه ولسانه - إلى قوله : وأما كفر النفاق فبأن يقر بلسانه ويكفر بقلبه اهـ (ج ١ ص ٧١) .

أقول : قال الحافظ ابن القيم - رحمه الله تعالى - في المدارج (ج ١ص ١٨٨) : وأما الكفر الأكبر فخمسة أنواع كفر تكذيب وكفر استكبار وإباء مع التصديق ، وكفر إعراض وكفر شك ، وكفر نفاق أما كفر التكذيب فهو اعتقاد كذب الرسل ، وأما كفر الإباء فنحو كفر إبليس ، وأما كفر الإعراض فأن يعرض بسمعه وقلبه عن الرسول لايصدقه ولايكذبه وأما كفر الشك فأن لايجزم بصدقه ولا بكذبه بل يشك في أمره .

يقول : فإن قيل : إن كفر الزنادقة والملاحدة والمرتدين لم يندرج في شيء من أقسام الكفر المذكورة . أجيب بأنه داخل في كفر التكذيب والإنكار والإباء لأن الزندقة والالحاد والارتداد أنواع من التكذيب والإنكار والإباء . ثم لا ريب أن الطائفة القاديانية والبهائية وغيرهما من أهل الزندقة والإلحاد يكذبون ويجحدون نصوص الكتاب والسنة فلا شك في كفرهم . وكذا لا شك في كفر من يهتف بأن دينه الإسلام وسياسته الديمقراطية والجمهورية واقتصاده الشيوعية والاشتراكية .

زبدة الكلام في هذا المقام

وعصارة البيان المتقدم في مباحث الإيمان ذات التحقيق والاتقان وخلاصته أن الإيمان في اللغة من الأمن ، وليس مرادفاً للتصديق ولا مساوياً له عند الحافظ ابن تيمية - رحمه الله تعالى - وهو الحق ، ويظهر من كلام الزمخشري أنه مجاز فيه ، والمشهور أنه اسم له . ويتعدى بالباء واللام لتضمنه معنى الإقرار والإذعان ، وقد

صرح الحافظ ابن تيمية -رحمه الله تعالى- أن.الأول في الذوات والثاني في الأخبار، وأن التصديق في اللغة اسم للفظ والمعنى جميعا أو اللفظ الدال على المعنى لا للمعنى فقط . وضد الإيمان هو الكفر لغة وشرعا لا الخيانة وهي ضد الأمانة ، وضد الكفر هو الإيمان لا الشكر وهو ضد الكفران .

والحق أن الإيمان في الشرع عبارة عن أفعال الجنان والإقرار باللسان وأعمال ما بالأركان تدل على عدم إباء الإنسان ، وعلى هذا قد دل الحديث والقرآن ، وإليه قد ذهب السلف الصالح وحزب الرحمان . فليس بتصديق فقط لا لغوي ولا منطقي ، ولا تسليم وإقرار فقط ، ولا التزام للطاعة فقط . وليس بعلم ولا معرفة فقط ، بل ينسحب على الجنان واللسان والأركان ويقوم بها جميعاً .

فالعمل الصالح جزء للإيمان أصلي أو عرفي ولاينافيه عطف القرآن للعمل الصالح على الإيمان في غير آية ، وقد اعترف به صاحب الفيض ، ولا كون قوله تعالى : وهو مؤمن . حالا من ضمير عمل أو يعمل لأن الحال تكون هيئة لذيها لا شرطاً للحدث الدال عليه عاملها ، ولا قول بعض السلف : يزيد بالطاعة .

وانتفاء عمل ما يدل على عدم الإباء يستلزم انتفاء الإيمان كانتفاء ما في القلب وما على اللسان اختيارا ، فلايرد أن انتفاء العمل لايستلزم انتفاء الإيمان فليس بجزء وأما إذا جعلت الأجزاء عرفية فعدم وروده واضح ، فالفاسق بغير ترك الأركان الأربعة مؤمن لكن لا على الإطلاق عند الحافظ ابن تيمية - رحمه الله تعالى - ولا منزلة بين المنزلتين .

فنسبة الأعمال إلى الإيمان ليست كنسبة السبب إلى المسبب ، ولا كنسبة المكمل إلى المكمل ، ولا كنسبة الشرط إلى المشروط ، ولا كنسبة الثمرة إلى الشجرة . وقوله تعالى : أصلها ثابت وفرعها في السماء . وقوله ﷺ : الإيمان بضع وسبعون شعبة . لايدلان على أن نسبة الأعمال إلى الإيمان كنسبة الفرع إلى الأصل . والإيمان

من أقصى المطالب وأسنى المقاصد وما نسب إلى أحمد - رحمه الله تعالى - من أنه معاقدة على الأعمال إن ثبت لاينافيه كما أن جعله التزاما للطاعة لاينافيه .

والإيمان يزيد وينقص مطلقاً خلافاً لأبي حنيفة - رحمه الله تعالى - فإنه ذهب إلى أنه لايزيد ولاينقص . وما قيل من أن التشكيك مستحيل وأنه يلزم اجتماع الإيمان مع الكفر فممنوع ومن أصله مقلوع ، وتأويل المؤمن به اطراده مقموع ، وتأويل المرتبة المحفوظة من رأسه مرضوض ومن أنفه مجدوع ومن رجله ويده مقطوع وعند أولي الألباب غير مسموع إذ هو مخترع ومصنوع ورجوع قول الطحاوي : وأهله في أصله سواء . إليه مدفوع على أنه إلى أبي حنيفة ليس بموصول مرفوع .

فمسألة الزيادة والنقصان لاتتفرع على تركب الإيمان وبساطته . وتصريح الحافظ ابن تيمية بكون قولهم : لايزيد ولاينقص . من بدعة الأقوال والأفعال لايدل على أنه لم يجد بدا من تسليم مقالتهم تلك البدعية كيف ؟ وقد رد في كتاب الإيمان له عقيدة نفي الزيادة والنقصان رداً بليغاً وأنكرها إنكاراً شديداً .

فنزاع الأئمة في حقيقة الإيمان وزيادته ونقصه معنوي وليس من باب مقتضيات الأحوال والظروف على أن كونه من ذلك الباب لاينافي معنويته ولاينفيها . ولا من قبيل اقتصار نظر بعضهم على النجاة من الخلود أو النجاة مطلقاً ولو مآلاً ، وفكر بعضهم على النجاة الأولية من غير عذاب وأنت خبير بأن النزاع اللفظي ليس من دأب المحصلين فضلاً عن شأن الأئمة المجتهدين .

والإيمان أخص من الإسلام شرعاً ، وبه قال أحمد الذي هو إمام قطعاً فكل مؤمن مسلم ولا عكس . وقوله تعالى : « فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين ، فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين » لايقتضي الاتحاد ولا الترادف ولا التساوي ، وحديث اتحاد المسافة والفرق بالإياب والذهاب فلسا زيفا لايساوي ، وكلام

البخاري بالاتحاد بمعنى آخر فهو لما نحن فيه غير متناول ولا حاوي ، وليشبع بتفصيل هذا الإجمال في الأوراق الماضية الطاوي الجاوي .

باب قول النبي ﷺ : بني الإسلام الخ

٢٠٦- **قال** : لما أراد المصنف - رحمه الله تعالى - أن يعدد أجزاء الإيمان ناسب له أن ينبه أولاً على أهم أجزائه فصدر الباب بقول النبي ﷺ هذا - إلى قوله : وإلا فالإسلام يطلق على أحكام مشروعة غيرها أيضا اهـ (ج ١ ص ٧١-٧٢) .

يقول : إنك تعلم أن صاحب الفيض قد سعى قبل جهد سعيه أن ينفي جزئية الأعمال للإيمان ، وبذل واستفرغ وسعه في تأويل النصوص والآثار الدالة عليها ، وهنا قد اعترف وأقر بأن لفظ البناء يدل على تركب الإيمان صراحة وأن قول النبي ﷺ : بني الإسلام الخ محتو على أهم أجزاء الإيمان ، فثبت أن الإيمان مؤلف من أجزاء بنص من النبي ﷺ صحيح وصريح ، فلا محيص من تسليم تألفه ، وثبوت حديث بني الإسلام الخ قطعي عند صاحب الفيض أيضاً لكونه متفقاً عليه ودلالته على التألف أيضاً قطعية ، فاعتقاد تألف الإيمان فرض حسب قاعدة الحنفية أيضاً .

لايقال : إنما ذكر في الحديث الإسلام والبحث عن الإيمان . لأنا نقول : إن الإسلام والإيمان عند صاحب الفيض واحد لا فرق بينهما إلا بالإياب والذهاب وهو لايقدح في الاستدلال المذكور . وإن جعل الإيمان أخص من الإسلام كما هو المختار قلنا : إن الأعم يكون مأخوذاً في الأخص كالحيوان فإنه مأخوذ في الإنسان. وفيه أن القاعدة في الأعم الذاتي . ورد بأن الذاتي والعرضي مصطلحان ، ونحن نلتزم أن الإسلام ذاتي للإيمان إذ لايوجد إيمان ما بدون الإسلام . وأما من لم يتيسر له فرصة إقام الصلاة وإيتاء الزكاة وغيرهما حتى مات فإسلامه ثابت شرعا ، فلم يتحقق إيمانه من غير إسلام فتدبر .

٢٠٧- **قال** : ثم ادعى أنه (قول) وأراد منه القول الصادق الموافق للباطن فاندرج تحته التصديق أيضا . (وفعل) وهو غير العمل ، وفي لفظ السلف عمل ، ولانعلم - إلى قوله : فثبت أن الإسلام والإيمان عنده واحد اهـ (ج ١ ص ٧٢) .

أقول : وجه وضع البخاري لفظ الفعل موضع لفظ العمل في مقولة السلف وسبب تغييره أن العمل خاص والفعل يشمل الكف أيضاً .

يقول : قال الحافظ : وأما العمل فالمراد به ما هو أعم من عمل القلب والجوارح ليدخل الاعتقاد والعبادات اهـ وقال العيني : فإن قلت : الإيمان عنده قول وعمل واعتقاد ، فكيف ذكر القول والفعل ولم يذكر الاعتقاد الذي هو الأصل ؟ قلت : لا نزاع في أن الاعتقاد لابد منه والكلام في القول والفعل هل هما منه أم لا ؟ فلأجل ذلك ذكر ما هو المتنازع فيه .

وأجيب أيضاً بأن الفعل أعم من فعل الجوارح فيتناول فعل القلب . وفيه نظر من وجهين أحدهما هو أن يقال : لا حاجة إلى ذكر القول أيضا لأنه فعل اللسان . والآخر أن الاعتقاد من مقولة الانفعال أو الفعل وفيه تأمل اهـ .

وفيما قاله العيني أن الحافظ قال : وقد تعقب على من يسمي القول عملا لكونه عمل اللسان بأن من حلف لايعمل عملا ، فقال قولا لايحنث . وأجيب بأن مرجع اليمين إلى العرف ، والقول لايسمى عملا في العرف ، ولهذا يعطف عليه . والتحقيق أن القول لايدخل في العمل حقيقة ، ويدخل مجازاً ، وكذا الفعل لقوله تعالى : ولو شاء ربك ما فعلوه . بعد قوله : زخرف القول اهـ .

فالقول عند الحافظ لايدخل في العمل والفعل حقيقة ، فقول العيني : لا حاجة إلى ذكر القول أيضا لأنه فعل اللسان . فيه أن المجاز لايصار إليه إلا لضرورة داعية وقرينة قائمة ، وكلتاهما قد انتفت .

على أن البحث في اللغة والعرف والشرع ولا مانع في واحد منها أن يسمى

الاعتقاد فعل القلب وعمله . مع أن الاعتقاد عند الحكماء على المذهب المنصور من مقولة الكيف لا الفعل والانفعال والإضافة كما قيل .

وكلام العيني يصرح بأن توجيه عدم ذكر الاعتقاد والتصديق يحصل بدون إدراجه في القول كما فعله صاحب الفيض أو في الفعل والعمل كما جرى عليه الحافظ لكن فيه أن الاعتقاد والتصديق أيضا متنازع فيه فبعضهم أدخلوه في الإيمان وبعضهم أخرجوه منه قال العيني نفسه : والفرقة الثالثة قالوا : إن الإيمان عمل باللسان فقط . وقال أيضا : فقال المتأخرون : هو تصديق الرسول عليه السلام بما علم مجيئه به ضرورة . والحنفية : التصديق والإقرار . والكرامية : الإقرار . وبعض المعتزلة : الأعمال . والسلف : التصديق بالجنان والإقرار باللسان والعمل بالأركان اهـ .

فظهر أن من أهل القبلة من جعل الإيمان عبارة عن الإقرار باللسان فقط ومنهم من جعله اسما للعمل بالأركان فقط ، وأخرجوا الاعتقاد والتصديق عن حقيقة الإيمان .

ثم صنيع الحافظ في توجيه كلام البخاري أولى من صنيع صاحب الفيض . على أن توجيه صاحب الفيض يتمشى مثله في جانب الفعل أيضا بأن يقال : إن المراد بالفعل الفعل الصادق الموافق للباطن فاندرج فيه التصديق أيضاً ، فتخصيص التوجيه بالقول دون الفعل تحكم .

وأما الفرق بين الفعل والعمل فقال صاحب القاموس : العمل محركة المهنة والفعل ج أعمال عمل كفرح . وقال أيضا : الفعل بالكسر حركة الإنسان أو كناية عن كل عمل متعد . اهـ فهما اسمان لشيء واحد أو أعم وأخص .

وقال الراغب في مفرداته : العمل كل فعل يكون من الحيوان بقصد فهو أخص من الفعل لأن الفعل قد ينسب إلى الحيوانات التي يقع منها فعل بغير قصد ، وقد

ينسب إلى الجمادات ، والعمل قلما ينسب إلى ذلك ، ولم يستعمل العمل في الحيوانات إلا في قولهم : البقر العوامل .

وقال أيضا : الفعل التأثير من جهة مؤثر وهو عام لما كان بإجادة أو غير إجادة ولما كان بعلم أو غير علم ، وقصد أو غير قصد ، ولما كان من الإنسان والحيوان والجمادات . والعمل مثله . والصنع أخص منهما كما تقدم ذكرهما اهـ فجعل الراغب العمل أخص من الفعل قبل ، ومثله بعد .

وقال العيني : الأعمال جمع عمل وهو مصدر قولك : عمل يعمل عملاً . والتركيب يدل على فعل يفعل فإن قلت : ما الفرق بين العمل والفعل ؟ قلت : قال الصنعاني : وتركيب الفعل يدل على إجداث شيء من العمل وغيره . فهذا يدل على أن الفعل أعم منه والفعل بالكسر الاسم وجمعه فعال وأفعال ، وبالفتح مصدر قولك : فعلت الشيء أفعله فعلا وفعالا اهـ .

فلعل وضع البخاري لفظ الفعل مكان العمل في قول السلف للتنبيه على العينية أو ليكون أشمل . هذا والحق عندي أن لفظ الفعل في بيان معنى الإيمان وارد عن السلف أيضا كلفظ العمل ، وقد نقله العيني عن سفيان بن عيينة حيث قال : : وهذا الذي قاله البخاري منقول عن سفيان بن عيينة فإنه قال : الإيمان قول وفعل يزيد وينقص الخ .

فليس في قول البخاري : وهو قول وفعل . تغيير أصلاً ، ولا وضع شيء مكان شيء رأساً ، بل إنما هو اختيار لبعض ألفاظ السلف دون بعض ، ووجهه ما ذكر في بيان وجه التغيير على تقديره .

وقوله : فثبت أن الإسلام والإيمان عنده واحد . فيه أن مجرد استنباط البخاري دعواه بجزئيها من حديث بني الإسلام الخ لايستدعي اتحاد الإيمان والإسلام إذ الاستنباط المذكور يصح على تقدير أعمية الإسلام أيضاً لأن الأعم يكون مأخوذاً في

الأخص . مع أن الإيمان والإسلام عنده ليسا بواحد بالمعنى المشهور .

٢٠٨- **قال** : (يزيد وينقص) وقد علمت أن لفظ السلف : يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية . واختصره البخاري اختصاراً مخلاً فإن الصلة فيه دالة على السراية ولايظهر منها معنى الجزئية - إلى قوله : مستعمل فيما بين المصنفين اهـ (ج ١ ص٧٢) .

أقول : معنى قولهم : بالطاعة . أن الإيمان يزيد بالطاعة لأنه بالطاعة يحصل الأعمال .

يقول : إن كلام صاحب الفيض هذا يدل على أمور الأول : أن السلف إنما قالوا : يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية . ولم يقولوا قط : يزيد وينقص . مطلقاً بدون زيادة بالطاعة وبالمعصية ، وإلا لم تصح دعواه : واختصره البخاري الخ .

الثاني : أن البخاري استشهد بقول السلف في زيادة الإيمان ونقصانه على الجزئية أي جزئية الأعمال للإيمان .

الثالث : أن ذلك الاستشهاد بقول السلف بدون الزيادة أي زيادة بالطاعة وبالمعصية في موضعه .

الرابع : أن هذا الاستشهاد بقولهم مع تلك الزيادة في غير موضعه لأن الصلة دالة على السراية ولايظهر منها معنى الجزئية .

الخامس : أن مسألة الزيادة والنقصان فرع تركب الإيمان وبساطته وإلا لم يصح الاستشهاد أصلاً ، بل يكون في غير موضعه مطلقاً سواء كان قول السلف مع زيادة بالطاعة أم بدونها .

السادس : أن استشهاد البخاري بقول السلف : يزيد بالطاعة . يكون في موضعه أيضاً إن أخذت الباء للتصوير .

السابع : أن معنى الباء هذا وإن كان لايوجد عند النحاة الخ .

فهذه سبعة أمور قد دل كلام صاحب الفيض هذا على بعضها منطوقاً وعلى بعضها مفهوماً ولنتكلم فيها واحداً واحداً وإن كان البحث في بعضها قد مضى فالأول فيه أن السلف قد قالوا : يزيد وينقص . بدون زيادة بالطاعة وبالمعصية إلا بعضهم فإنه قال : يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية . مع تلك الزيادة .

قال الحافظ : وما نقل عن السلف من أن الإيمان (يزيد وينقص) صرح به عبد الرزاق في مصنفه عن سفيان الثوري ومالك بن أنس والأوزاعي وابن جريج ومعمر وغيرهم وهؤلاء فقهاء الأمصار في عصرهم ، وكذا نقله أبو القاسم اللالكائي في كتاب السنة عن الشافعي وأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه وأبي عبيد وغيرهم من الأئمة ، وروي بسنده الصحيح عن البخاري قال : لقيت أكثر من ألف رجل من العلماء بالأمصار فما رأيت أحدا منهم يختلف في أن الإيمان قول وعمل ويزيد وينقص . وأطنب ابن أبي حاتم واللالكائي في نقل ذلك بالأسانيد عن جمع كثير من الصحابة والتابعين وكل من يدور عليه الإجماع من الصحابة والتابعين ، وحكاه فضيل بن عياض ووكيع عن أهل السنة والجماعة، وقال الحاكم في مناقب الشافعي: حدثنا أبوالعباس الأصم أخبرنا الربيع قال : سمعت الشافعي يقول : الإيمان قول وعمل ويزيد وينقص . وأخرجه أبو نعيم في الشافعي من الحلية من وجه آخر عن الربيع وزاد : يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية . ثم تلا : ويزداد الذين آمنوا إيمانا . الآية اهـ .

وقال صاحب العمدة: وقال سهل بن متوكل: أدركت ألف أستاذ كلهم يقول: الإيمان قول وعمل يزيد وينقص . وقال رسته : ما ذاكرت أحدا من أصحابنا من أهل العلم مثل علي بن المديني وسليمان يعني ابن حرب والحميدي وغيرهم إلا يقولون : الإيمان قول وعمل يزيد وينقص . وقال أيضا : وحدثنا بعض أصحابنا عن عبد الرزاق قال : سمعت معمرا والأوزاعي يقولان : الإيمان قول وعمل يزيد

وينقص . وقال العيني : وهذا الذي قاله البخاري منقول عن سفيان بن عيينة فإنه قال : الإيمان قول وفعل يزيد وينقص الخ انتهى كلام العيني مقتصراً .

فظهر أن لفظ السلف : يزيد وينقص . وقال بعضهم هذا اللفظ زائداً بالطاعة في الأول وبالمعصية في الثاني ، فثبت أن قول البخاري : يزيد وينقص . لا اختصار فيه أصلاً فضلاً أن يكون فيه اختصار مخل كما توهمه صاحب الفيض وإنما توهمه هذا مثل توهمه أن في قول البخاري : قول وفعل . تغييرا .

وإنما قلنا هذا تسليماً لأن يكون البخاري في قوله : قول وفعل . وقوله : يزيد وينقص . ناقلاً وحاكياً لكلام السلف ، وإلا فالظاهر أن البخاري هنا ليس بصدد النقل والحكاية عن غيره وإنما يقول : وهو قول وفعل يزيد وينقص . من عند نفسه بيانا لما يعتقده هو عينه ، فقد حصحص أن كلام البخاري : وهو قول وفعل يزيد وينقص . خال عن التغيير وبريء من الاختصار ، فتدبر وكن من أولى الأبصار .

هب أن البخاري اختصر لفظ بعض السلف لكن اختصاره ليس بمخل لما تقدم من أن زيادة بالطاعة لاتنافي الجزئية ولاتنفيها ، ومن أن جزئية الأعمال وتركب الإيمان مسألة وزيادة الإيمان ونقصانه مسألة أخرى وليست الثانية فرعا للأولى . ثم مفهوم كلام صاحب الفيض هذا أن لفظ يزيد وينقص يظهر منه معنى الجزئية ، ولايظهر ذلك من لفظ يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية .

الثاني - وهو أن البخاري استشهد بقول السلف في زيادة الإيمان ونقصانه على جزئية الأعمال للإيمان - فيه أنه خطأ بمرة لأن مبناه على فرعية زيادة الإيمان ونقصانه لتركب الإيمان من الأعمال وغيرها . ولم تثبت تلك الفرعية إلى الآن بدليل نقلي ولا عقلي ، بل قد صرح صاحب الفيض نفسه في حاصل ما فهمه من حقيقة الحال بأن هذه المسألة مستقلة حيث قال : وحينئذ صارت تلك أيضا مستقلة ولم تصر من

فروع الأولى فإن الإيمان مركباً كان أو بسيطاً يصلح محلاً لاختلاف الزيادة والنقصان بهذا المعنى . اهـ

نعم ! لو قال : إن البخاري استشهد بقول السلف : الإيمان قول وعمل . أو : قول وفعل . على جزئية الأعمال عندهم لكان متجهاً على وجه . هذا والحق عندي أن البخاري - رحمه الله تعالى - إنما ذكر عقيدته وعقيدة السلف في ترجمة الباب بقوله : وهو قول وفعل يزيد وينقص . ليثبتها بالأدلة من الكتاب والسنة .

الثالث - وهو أن استشهاد البخاري بقول السلف : يزيد وينقص . بدون زيادة بالطاعة وبالمعصية - لو ثبت عنهم - في موضعه لكنه لم يثبت عنهم في زعم صاحب الفيض - فيه أن لفظ يزيد وينقص بدون تلك الزيادة قد ثبت عن السلف الصالح بأسانيد صحاح كما ذكرنا قبل . على أنه لا دليل يثبت أن البخاري استشهد الخ وإنما هو ادعاء محض .

مع أن ذلك الاستشهاد فرع كون مسألة الزيادة فرعاً لتركب الإيمان من القول والعمل ، ولم يثبت فرعية مسألة الزيادة لتركب الإيمان الخ بل اعترف هو نفسه أن مسألة الزيادة ليست من فروع تركب الإيمان بل هي مستقلة .

فبحث استشهاد البخاري بقول السلف : يزيد وينقص . مطلقاً مختل النظام من أصله فضلاً أن يكون في موضعه . أجل لو قال : إن استشهاد البخاري بقولهم : قول وعمل . أو : قول وفعل . لكان له وجه ما .

الرابع - وهو أن الاستشهاد بقول بعضهم : يزيد بالطاعة الخ في غير موضعه لأن الصلة دالة على السراية ولايظهر منها معنى الجزئية - فيه أن السلف قالوا : يزيد وينقص . بدون الصلة التي دلت عنده على السراية الخ على أن الصلة التي في قول بعضهم لاتنافي الجزئية ولاتنفيها كما تقدم تفصيله .

ثم عدم المنافاة والنفي قد يفهم من كلامه أيضا لأنه إنما نفى ظهور معنى الجزئية

من الصلة لا أصل معنى الجزئية مع أن هذا الاستشهاد على تقدير ثبوته فرع التركب ولم يثبت عن البخاري أنه قال بالفرعية ، فالقول بأن استشهاد البخاري بقولهم : يزيد بالطاعة الخ في غير موضعه خطأ بمرة . ثم ترتب كون الاستشهاد من كلامهم في غير موضعه على عدم ظهور معنى الجزئية منه لاتخفى سخافته .

الخامس - وهو أن مسألة زيادة الإيمان فرع تركب الإيمان - فيه ما قد صرح به صاحب الفيض نفسه من قبل من أن مسألة الزيادة مستقلة وليست من فروع تركب الإيمان كما زعمه بعض الناس ، ولم يقم دليل على الفرعية سوى ادعاء بعض الرجال بأفواههم ، وناهيك في الرد أن من الناس من قالوا بتركب الإيمان دون زيادته ومن قالوا بزيادة الإيمان من غير اعتقاد تألفه .

السادس - وهو أن الاستشهاد بقول بعض السلف : يزيد بالطاعة . يكون في موضعه أيضا إن أخذت الباء بمعنى التصوير - فيه أن هذا فرع ثبوت استشهاد البخاري وقد عرفت عدم ثبوته .

ثم مذهب البخاري أن الطاعة ركن من أركان الإيمان وجزء من أجزائه لا أنها صورة لزيادة الإيمان أو صورة من صورها . على أن الطاعة سبب لازدياد الإيمان على قول صاحب الفيض وتصريحه غير مرة ومعلوم أن بين سبب الزيادة وصورتها بوناً بعيداً ، فأخذ الباء بمعنى التصوير مناف لمذهب البخاري ومذهب صاحب الفيض نفسه . مع أنه لايخفى على العارف بموارد باء التصوير أنها ليست ههنا للتصوير كما زعم صاحب الفيض .

السابع - وهو أن هذا المعنى للباء وإن كان لايوجد عند النحاة إلا أنه متعارف فيما بين المصنفين - فيه أن هذا المعنى يندرج في بعض ما ذكره النحاة من معاني الباء مع أنهم لم يدعوا الحصر قط .

٢٠٩- **قال** : أما الجواب الجلي عن الآيات المتلوة فبأن التمسك منها في غير

محله لكونها في شأن الصحابة - رضي الله تعالى عنهم - وإيمان جميعهم كان كاملاً فلا معنى للزيادة - إلى قوله : فعبر عنها بزيادة نفس الإيمان اهـ (ج ١ ص ٧٢) .

يقول : أجاب صاحب الفيض في كلامه هذا عن الآيات التي تلاها البخاري لإثبات الزيادة بثلاثة أجوبة الأول : أن الآيات في شأن الصحابة - رضي الله تعالى عنهم - وإيمان جميعهم كان كاملا ، فلا معنى للزيادة والنقصان في نفس الإيمان في حقهم .

الثاني : أن الزيادة والنقصان باعتبار النور والانفساح ولاننكر التشكيك بهذا الاعتبار وإنما ننكره في نفس الإيمان .

الثالث : أن هذه الزيادة كانت بالحقيقة في المؤمن به لا في الإيمان وإنما نسبت إلى الإيمان مجازاً . ويا ليت صاحب الفيض كان قد سلم واعترف وأذعن بما دلت عليه هذه الآيات وغيرها ولم يصرفها عن معانيها ولا أجاب عنها بتلك الأجوبة وغيرها . قال الله تعالى : « إنما كان قول المؤمنين إذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا سمعنا وأطعنا وأولئك هم المفلحون » .

ولا ريب أن كلا من هذه الأجوبة الثلاثة لايخلو عن نظر أما الأول ففيه أن كون جميع الآيات المذكورة في الكتاب في شأن الصحابة - رضي الله تعالى عنهم - ممنوع وهو ظاهر على كل من قرأ الآيات المذكورة في صحيح البخاري ههنا . مع أن العبرة باللفظ عموما أو خصوصا لا بخصوص السبب وشان النزول فقط إلا أن يدل دليل على اعتبار خصوص السبب وشأن النزول ولم يوجد ههنا .

وكذا كون إيمان جميعهم في درجة واحدة غير مسلم . على أن الكامل قد يزيد على كامل آخر أو عليه في وقت آخر . مع أن الكمال من الأمور الإضافية والنسبية ، فما يقبل الكمال يقبل النقصان ضرورة فقد ظهر من كون إيمان جميعهم كاملا أن الإيمان يكمل ويزيد وينقص ، ولهذا قال صاحب الفيض بعد ذكر هاتين المقدمتين

اللتين أوردنا المنع على كلتيهما : فلا معنى للزيادة والنقصان في نفس الإيمان في حقهم . ومفهومه أن للزيادة والنقصان في نفس الإيمان في حق غيرهم معنى ، وأن لهما في كمال الإيمان في حقهم أيضا معنى ، ولا شك أن هذا اعتراف منه بزيادة نفس الإيمان ونقصانه في حق غير الصحابة وبزيادة كمال الإيمان ونقصانه في حق الصحابة - رضي الله عنهم - فهو إقرار منه بثبوت الزيادة والنقصان في نفس الإيمان من حيث لايشعر . وأما منع ثبوتهما في حق الصحابة فلايبطل مطلق الثبوت ولا الثبوت المطلق ولاينفيهما . على أن مرجع زيادة كمال الإيمان إلى زيادة نفس الإيمان كما لايخفى على المتأمل بالتأمل الصادق .

وبعد اللتيا والتي أقول : إن القرآن قد نطق بزيادة الإيمان مطلقا وبزيادة إيمان الصحابة خاصة ، والقول بأنه لا معنى للزيادة في نفس الإيمان في حق الصحابة لكمال إيمان جميعهم ليس من الضروريات العقلية والنقلية ، ولا من النظريات اليقينية فمعارضة القرآن بذلك القول وأمثاله جرأة عظيمة ، والجرأة على الله من ديدن أهل الرأي من لدن أكبرهم إلى أصغرهم إلا من شاء الله تعالى .

وأما الثاني ففيه أنه صرف للقرآن عن ظاهره ، بل تحويل للنص الصريح عن معناه الذي سيق هو له إلى غيره من غير دليل يدل على ذلك الصرف والتحويل فإن ظاهر القرآن بل سياقه أن الزائد هو الإيمان نفسه لا أن الزائد هو الإيمان باعتبار آخر غير اعتبار ذاته ونفسه . وقد قال قبل تحت عنوان محل الإيمان : لأن القرآن صدع في غير واحد من الآيات بكون محله هو القلب وإذن لا أصرفها عن ظاهرها اهـ ولا ريب أن القرآن قد صدع ونطق في غير واحد من الآيات بزيادة الإيمان فلم صرف هذه الآيات عن ظاهرها ؟ ولم لم يعمل ههنا بمقتضى قوله : وإذن لا أصرفها عن ظاهرها . هنالك ؟

على أن الزيادة والنقصان باعتبار النور والانفساح زيادة ونقصان في نفس

الإيمان لأن النور والانفساح ليسا غير الإيمان بل هما مرتبتان من مراتبه وكيفيتان من كيفياته كيف لا ؟ وقد قال صاحب الفيض نفسه : وقد مر أن نور الإيمان أيضاً إيمان عنده . ولم يرد هنالك على ما عزاه إلى البخاري بشيء نعم مفاد بعض عباراته فيما سبق أن الانفساح والانبساط غير الإيمان ، وقد مر هذا البحث تفصيلا فارجع إليه هنالك .

ثم ظاهر كلامه أن المراد بنسبة الازدياد في قوله تعالى : « لِيَزْدَادُوْا إِيْمَاناً مَعَ إِيْمَانِهِمْ » . هو نور الإيمان وانفساحه لا نفس الإيمان ، واستأنس على إرادته تلك بتفسير صاحب الكشاف لتلك الآية ، وها نحن نذكر عبارة الكشاف أولا ، ونبين ما في استيناس صاحب الفيض بها من الخلل ثانيا .

فاستمع أن صاحب الكشاف قال في تفسير قوله تعالى : « هو الذي أنزل السكينة في قلوب المؤمنين ليزدادوا إيمانا مع إيمانهم » ما نصه بلفظه : (السكينة) السكون كالبهيتة للبهتان أي أنزل الله في قلوبهم السكون والطمأنينة بسبب الصلح والأمن ليعرفوا فضل الله عليهم بتيسير الأمن بعد الخوف ، والهدنة غب القتال فيزدادوا يقيناً إلى يقينهم ، أو أنزل فيها السكون إلى ما جاء به محمد ﷺ من الشرائع (ليزدادوا إيمانا) بالشرائع مقروناً إلى إيمانهم ، وهو التوحيد عن ابن عباس رضي الله عنهما أن أول ما أتاهم به النبي ﷺ التوحيد ، فلما آمنوا بالله وحده أنزل الصلاة والزكاة ثم الحج ثم الجهاد ، فازدادوا إيمانا إلى إيمانهم ، أو أنزل فيها الوقار والعظمة لله عزوجل ولرسوله ليزدادوا باعتقاد ذلك إيمانا إلى إيمانهم . وقيل : أنزل فيها الرحمة ليتراحموا فيزداد إيمانهم اهـ .

فقد ذكر صاحب الكشاف للآية أربعة معان ، ولم يبين للغوية الظرف معنى ولاستقراره معنى آخر ، بل ظاهر عبارته أن كل واحد من المعاني الأربعة لايختلف في صورة اللغوية عنه في صورة الاستقرار لأنه وضع قوله : إيمانا مقرونا إلى

إيمانهم. موضع قول ابن عباس : إيمانا إلى إيمانهم . وإنما قال : مقرونا . لرعاية لفظة مع فإنها تدل على المصاحبة والمقارنة .

وكذا ليس في عبارة الكشاف أدنى إشارة إلى أن المراد في الآية ازدياد نور الإيمان لا ازدياد نفس الإيمان ، بل عبارته صريحة في أن الزائد هو الإيمان . على أن الفرق الذي أحدثه بين الظرفين باعتبار دلالتهما على المعنى خفي جدا ، بل ينبغي أن لايسمى فرقا . مع أن الفرق المزعوم لايستدعي أن يكون الازدياد المذكور في الآية لنور الإيمان دون الإيمان نفسه .

وأما الثالث ففيه أن حمل الكلام على المجاز لابد له من قرينة تمنع الحمل على الحقيقة ولم توجد هنا ، ولم يتعذر الحمل على الحقيقة . وأما كون الإيمان لايزيد ولاينقص مذهبا للإمام الذي يقلده صاحب الفيض وحزبه فلايصلح لأن يكون قرينة لحمل كلام الله تعالى على المجاز .

ولم يرد ابن عباس - رضي الله تعالى عنهما - ولا الزمخشري بتفسيرهما للآية إلا كون ازدياد المؤمن به سببا لازدياد الإيمان كالطاعة فإن ازديادها سبب لازدياد الإيمان لا أن الازدياد يوجد في المؤمن به فقط دون الإيمان وإنما نسب إليه مجازا كما زعمه صاحب الفيض وقس ما قلنا على الواسطة في الثبوت التي يكون فيها ذو الواسطة موصوفا بالوصف حقيقة لا مجازاً . على أن هذا الجواب - لو سلم - لايطرد ولايجري في جميع ايات الزيادة كما لايخفى على من تدبرها .

فقد تبين أن تمسك الإمام البخاري - رحمه الله الباري - بالآيات التي تلاها وغيرها من آيات الزيادة في محله ، والجواب عنها الذي خاله صاحب الفيض جليا ليس بجواب أصلاً لا جلياً ولا خفياً ولا دقيقاً ، نعم هو حمل لكلام الله تعالى وتطبيق له على مذهبه بصرفه عما سيق له وتحريف له عن موضعه .

٢١٠- **قال** : وهذا الجواب نسبه إلى الإمام الأعظم رحمه الله تعالى قلت : وهذا

إن صح عن الإمام رحمه الله تعالى فليس فيه أنه أراد به توجيه تلك الآيات بل المراد - إلى قوله : والتأخر عنه هو المسمى بالنقصان اهـ (ج ١ ص ٧٣) .

يقول : لا ريب أن الثبات على الإيمان والبقاء عليه عند نزول الدوائر والخطوب وتراكم الآلام والنوائب صورة من صور زيادة الإيمان ووجه من وجوهها عند الحافظ ابن تيمية - رحمه الله تعالى - لكنه مع قوله بهذا رد ما قالوا به من أن المراد في آيات الزيادة زيادة المؤمن به رداً شديداً حيث قال بعد أن نقل زيادة الإيمان ونقصانه عن هؤلاء الصحابة عمير بن حبيب الخطمي وأبي الدرداء وأبي هريرة وعمر بن الخطاب وعلي وعبد الله بن مسعود ومعاذ بن جبل وعبد الله بن رواحة رضي الله تعالى عنهم بالأسانيد ما نصه بلفظه :

وهذه الزيادة أثبتها الصحابة بعد موت النبي ﷺ ونزول القرآن كله وصح عن عمار بن ياسر أنه قال : ثلاث من كن فيه فقد استكمل الإيمان الإنصاف من نفسه والإنفاق من الإقتار وبذل السلام للعالم . ذكره البخاري في صحيحه ، وقال جندب بن عبد الله وابن عمر وغيرهما : تعلمنا الإيمان ثم تعلمنا القرآن فازددنا إيمانا . والآثار في هذا كثيرة رواها المصنفون في هذا الباب عن الصحابة والتابعين في كتب كثيرة معروفة ، والزيادة قد نطق بها القرآن في عدة آيات كقوله تعالى : « إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمانا » وهذه زيادة إذا تليت عليهم الآيات أي وقت تليت ليس هو تصديقهم بها عند النزول ، وهذا أمر يجده المؤمن إذا تليت عليه الآيات زاد في قلبه بفهم القرآن ومعرفة معانيه من علم الإيمان ما لم يكن حتى كأنه لم يسمع الآية إلا حينئذ ويحصل في قلبه من الرغبة في الخير والرهبة من الشر ما لم يكن ، فزاد علمه بالله تعالى ومحبته لطاعته ، وهذا زيادة الإيمان وقال تعالى : « الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم إيمانا وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل » .

فهذه الزيادة عند تخويفهم بالعدو ولم تكن عند آية نزلت فازدادوا يقيناً وتوكلاً على الله وثباتاً على الجهاد وتوحيداً بأن لايخافوا المخلوق بل يخافون الخالق وحده.

وقال تعالى : «وإذا ما أنزلت سورة فمنهم من يقول أيكم زادته هذه إيمانا فأما الذين آمنوا فزادتهم إيمانا وهم يستبشرون . وأما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجسا إلى رجسهم» وهذه الزيادة ليست مجرد التصديق بأن الله أنزلها بل زادتهم إيمانا بحسب مقتضاها فإن كانت أمرا بالجهاد أو غيره ازدادوا رغبة وإن كانت نهيا عن شيء انتهوا عنه فكرهوه ولهذا قال : وهم يستبشرون . والاستبشار غير مجرد التصديق .

وقال تعالى : «والذين آتيناهم الكتاب يفرحون بما أنزل إليك ومن الأحزاب من ينكر بعضه» . والفرح بذلك من زيادة الإيمان قال تعالى : «قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا» . وقال تعالى : «ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر اللّه» . وقال تعالى : «وما جعلنا أصحاب النار إلا ملائكة وما جعلنا عدتهم إلا فتنة للذين كفروا ليستيقن الذين أوتوا الكتاب ويزداد الذين آمنوا إيمانا» .

وقال تعالى : « هو الذي أنزل السكينة في قلوب المؤمنين ليزدادوا إيمانا مع إيمانهم » . وهذه نزلت لما رجع النبي ﷺ وأصحابه من الحديبية فجعل السكينة موجبة لزيادة الإيمان والسكينة طمانينة في القلب غير علم القلب وتصديقه ولهذا قال يوم حنين : «فأنزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين وأنزل جنودا لم تروها». وقال تعالى : « ثاني اثنين إذ هما في الغار إذ يقول لصاحبه لاتحزن إن الله معنا فأنزل الله سكينته عليه وأيده بجنود لم تروها » .

ولم يكن قد نزل يوم حنين قرآن ولا يوم الغار وإنما أنزل سكينته وطمأنينته من خوف العدو ، فلما أنزل السكينة في قلوبهم مرجعهم من الحديبية ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم دل على أن الإيمان المزيد حال للقلب وصفة له وعمل مثل طمانينته وسكونه

ويقينه ، واليقين قد يكون بالعمل والطمأنينة كما يكون بالعلم ، والريب المنافي لليقين يكون ريباً في العلم وريباً في طمأنينة القلب .

ولهذا جاء في الدعاء المأثور : اللَّهم اقسم لنا من خشيتك ما تحول به بيننا وبين معاصيك ومن طاعتك ما تبلغنا به إلى جنتك ومن اليقين ما تهون به علينا مصائب الدنيا . وفي حديث الصديق الذي رواه أحمد والترمذي وغيرهما عن النبي ﷺ أنه قال : سلوا الله العافية واليقين فما أعطي أحد بعد اليقين شيئاً خيراً من العافية فسلوهما الله تعالى .

فاليقين عند المصائب بعد العلم بأن الله تعالى قدرها سكينة القلب وطمأنينته وتسليمه وهذا من تمام الإيمان بالقدر خيره وشره كما قال تعالى : « ما أصاب من مصيبة إلا بإذن الله ومن يؤمن بالله يهد قلبه » . قال علقمة ويروى عن ابن مسعود : هو الرجل تصيبه المصيبة فيعلم أنها من عند الله فيرضى ويسلم . وقوله تعالى : يهد قلبه . هداه لقلبه هو زيادة في إيمانه كما قال تعالى : « والذين اهتدوا زادهم هدى » . وقال : « إنهم فتية آمنوا بربهم وزدناهم هدى » اهـ .

هذا كلام الحافظ ابن تيمية - رحمه الله تعالى - في كتاب الإيمان له وهو رد بليغ متقن مستند على من زعم أن زيادة الإيمان عبارة عن زيادة المؤمن به وأنه قد أريد بآيات الزيادة هذا المعنى لا غير . فإن قول الحافظ هذا أيضا يبطل هذين الزعمين الفاسدين إبطالاً شديداً .

فإن أراد صاحب الفيض بقوله : فبضم هذا التقرير يتضح الجواب الأول . أن جواب كون الآيات في شأن الصحابة الخ يتضح بضم هذا البيان ففيه نوع اتضاح له لكن قوله في حاصله : انهم عند نزول الأحكام تدريجا الخ ليس على محله ، فإن الاستقامة عند نزول الدوائر وتراكم الخطوب أمر آخر .

وإن أراد أن جواب رجع الزيادة في الآيات إلى المؤمن به يتضح بضم هذا البيان

ففيه أن ذلك الجواب لايتضح بضم ذلك البيان ، بل يفتضح وينقطع من أصله وينهدم من أسه . مع كون الحاصل غير ملائم لذلك الجواب .

وأما قوله : وهذا الجواب نسبه إلى الإمام الأعظم الخ ففيه أن هذا الجواب لم ينسب في الكشاف إلى الإمام أبي حنيفة - رحمه الله تعالى - على ما أرى حتى الآن لأني لم أجده فيه منسوباً إليه حتى الساعة . ثم لايخفى أن توجيه قول إنما يكون ببيان معناه عند الموجه أو الموجه له فتدبر ولاتكن من الغافلين .

٢١١- **قال** : (وزدناهم هدى) ولما كان الهدى والإسلام والإيمان والدين والتقوى كلها شيئاً واحداً عند المصنف - إلى قوله : وما قاله الأشعري أن الوجود عين الماهية لم يرد به المفهوم بل الوجود الحقيقي اهـ (ج ١ ص ٧٣) .

يقول : إن معنى اتحاد الشيئين في المصداق أن ما صدقا هما عليه واحد أعم من أن تكون تلك الوحدة ذاتية أو وجودية ، ولم يصرح بل لم يذكر صاحب الفيض أن الأشياء الخمسة المذكورة متحدة عند المصنف في المصداق الذاتي أو الوجودي إلا أن يقال : إن لفظ المصداق مخصوص بالصدق وجودا إذ يراد به الحمل وهو اتحاد المتغايرين بنحو بنحو . على أنه قد تقدم أن قول البخاري باتحاد الإيمان والإسلام بمعنى آخر غير المعنى الذي يتبادر إلى أذهان الأكثر من العلماء .

وأما استدلال المصنف بقوله تعالى : وزدناهم هدى . فتقريره أن الهدى أريد به ههنا إيمان أصحاب الكهف بربهم اعتقادا وقولا وعملا بدلالة السياق والسباق واللحاق . وأما كون هداية أصحاب "كهف عين الإسلام ديننا ففيه نظر ظاهر .

ثم لايذهب عليك أن البحث في اتحاد الأشياء الخمسة عند المصنف باعتبار معانيها الشرعية ومفهوماتها الدينية ، واتحاد مفاهيمها شرعا ليس ببعيد باعتبار رأى المصنف في الإيمان والإسلام بأن الشرع يطلقهما على الدين ، ومعلوم أن إطلاق الشرع حقيقي باعتبار نفسه إلا أن تقوم قرينة وله صورتان إحداهما الإطلاق للاتحاد

في المفهوم الثانية الإطلاق للاتحاد في الوجود ، فقول صاحب الفيض بالبطلان كما ترى . مع أن دليله الذي أقامه على البطلان سخيف جدا فإن كون الشيء نادراً جداً لايستدعي البطلان . مع أن كتب اللغة مشحونة بالمترادفات . على أن هذا كله بحث فيما لم ينص فيه البخاري بشيء .

ثم اعلم أن الملا حسن قال في شرح قول صاحب السلم : وجود الجنس هو وجود النوع ذهناً وخارجاً . ما لفظه : أي الوجود التحصلي وأما نفس التصور فيمكن أن ينفرد عن تصور الفصل ، ولكن الوجود التحصلي للجنس نظراً إلى الفصل يتصور على أنحاء شتى كما سيأتي بيانه .

الأول : أن يكون الاتحاد في الوجود فقط كما هو ذوق جماعة وقد أشرنا إلى إبطاله بأن الوجود الواحد لايقوم باثنين وإليه يشير كلام الرئيس في مواضع شتى .

والثاني : أن يتحد الوجود مع اتحاد الماهية وهو أفحش من الأول فإن اتحاد الماهيتين المتغايرتين بحسب الذات والوجود لايقبله العقل السليم والذهن المستقيم وإن ظنه بعض القوم بسبب التقليد البحت من الوجدانيات .

والثالث : أن يكون اتحاد الوجود مع الفصل بحسب المنشأ فقط بأن يكون مصداقه أمراً واحداً بسيطاً منشأ لانتزاعهما .

وكل من هذه الطرق الثلاث مصحح للحمل ولذلك قال المصنف : فهو محمول عليه فيهما . ولكن لم يفسر صحة تلك الطرق أو فسادها وإنا أومأنا إلى فسادها ، والحق الصحيح عندنا هو المزيف عندهم من أن اتحاد الجنس والفصل لايكون إلا بحسب الحلول فقط وهو المصحح للحمل فيهما في مرتبة من المراتب كما يصح بسببه الحمل في العرضيات كالسواد والبياض والفرق بين الحمل بالذات وبالعرض إنما يكون بحسب الدخول والخروج فقط ، فإذا وجد علاقة الحلول بين اثنين يصح حمل أحدهما على الآخر حملا عرضيا ، ولكن يحمل كل واحد منهما

على المجموع بالحمل الذاتي ومنشأه الحلول فقط ، فهذا يصحح الحمل الذاتي بالنظر إلى الذات وحمل بعضها على البعض بالحمل العرضي ، وحينئذ يكون قول السلف : وجود الجنس هو وجود النوع . مشيرا إلى الاتحاد الحلولي فقط دون ما هو بحسب الحقيقة اهـ .

وقال في شرح ما قال صاحب السلم في بيان الفرق بين المادة والجنس ما نصه : هذا غاية تحقيق كلامهم ومقصودهم والحق بعد تحت حجب الأستار مستور فنقول : إن الحق هو الذي زعمه المحققون باطلا أعني التركيب الانضمامي وبيانه على وجه التحقيق أن الجنس والفصل إما أن يكونا داخلين في حقيقة النوع وماهيته أو لا . الثاني باطل بالضرورة فإنهم جزءان والجزء حقيقة ما يكون داخلا في قوام الكل .

وعلى الأول فإما أن يكون حقيقة النوع موجودة في الخارج مع الأجزاء أولا . الثاني باطل فإنه من البطلان وجود الكل بدون الجزء ، وعلى الأول فإما أن يكون تلك الأجزاء في الخارج متحدة الذات أولا . الأول باطل فإنه من الأفاحش أن يصير ذات واحدة ذاتا أخرى ، فإنها إما أن تكون بانسلاب الذات فيلزم من نفي الجزء نفي الكل أعني النوع وقد فرض وجوده في الخارج أو ببقاء الذات وصيرورتها ذاتا أخرى وهو انقلاب مستحيل لايقبله العقل السليم . وعلى الثاني إما أن تكون متحدة الوجود أولا . الأول باطل فإن الوجود أمر واحد لايقوم بمحلين إذ الوجود المطلق لا كلام فيه فإن الكل مشترك فيه كيف ؟ وقد قال الشيخ الرئيس : إن الاثنين لايتحدان في الوجود . ولبطلانه بيان قوى عريض آخر ذكرناه في بعض الحواشي فارجع إليه . وعلى الثاني يكون ذات الجنس والفصل موجودين في الخارج بوجودين فإما أن يكون كل منهما منفصلا عن الآخر أولا . الأول يلزم منه عدم الحمل وهما من الأجزاء المحمولة . وعلى الثاني يثبت الانضمام وهو المطلوب . فإن قلت : تغاير الوجود يستلزم عدم الحمل مطلقا . قلت : كلا بل في صورة

الانفصال بل الحق أن مناط الحمل هو الاتحاد الحلولي دون الوجودي كما سيأتي منا تحقيقه في مبحث الحمل اهـ .

وقال في ضمن شرح قول صاحب السلم : إن الجنس وإن كان مبهما ولكن الذهن قد يخلق له من حيث التعقل وجوداً منفرداً في الذهن الخ ما صورته : هذا الكلام إن حمل على ظاهره فهو فاسد بحسب الجلي من النظر ودقيقه فإن الفصل خاصة للجنس عارضة له خارجة عنه ولايعقل كونه متضمنا فيه غير خارج عنه فإن الخارج عن الشيء خارج دائماً عنه لايمكن دخوله فيه في ملاحظة من الملاحظات النفس الأمرية اللّهم إلا بحسب اختراع الذهن وإعماله وليس الكلام ههنا فيه .

وإن حمل على ما ذهب إليه القدماء والمتأخرون من الحكماء وتبعه بعض الشارحين لتصحيح كلام المصنف فهو فاسد بحسب دقيق النظر ويصح بحسب النظر الجلي وبيانه أنهم فهموا من التركيب بين الجنس والفصل التركيب الاتحادي أو التحليلي ، وعلى الأول يتحد الجنس والفصل بحسب الوجود فقط دون الماهية ، وعلى الثاني يتحد كلاهما وقد بينا سابقا فسادهما بالبراهين الأنيقة الصافية من الكدورات وسنذكر نبذاً منها في هذا المقام .

فمعنى قول المصنف على هذين التقديرين الباطلين موافقاً لكلام الشيخ في مواضع غير عديدة من إلهيات الشفاء أن الجنس إذا اقترن بالفصل في مرتبة يكون التفصيل عين الإجمال ، ويكون كل واحد منهما محمولاً على الآخر يكون عينه لا خارجاً عنه إما بحسب الوجود فقط أي يكون عينا بحسب الوجود ومغايراً بحسب الماهية أو بحسب الوجود والماهية كليهما أي يكون وجود الفصل عين وجود الجنس وذاته عين ذاته ، فحينئذ يتم كلام المصنف على التقديرين المذكورين ، فإن الفصل يضاف إلى الجنس لا على معنى أنه خارج عنه لاحق به فإنه في مرتبة اقتران الجنس بالفصل يكون الفصل عينه ومتضمناً فيه فإذا صار محصلاً بالفصل لم يكن شيئاً

آخر ، بل يكون الجنس والفصل محصلا لحقيقة واحدة ، فإن التحصيل في مرتبة الاقتران حينئذ لايكون بغير الجنس بل يخصصه ، فتم ما رامه المصنف موافقا لما قاله القدماء من المحققين ولكن الحمل على التركيب التحليلي بحيث يكون عبارة المتن موافقا لعبارة الشيخ أولى وأقوى من الحمل على التركيب الاتحادي .

ولعمري أن هذا الكلام سفسطي لايركن إليه من له ذهن مستقيم وفهم سليم ونعود في بيان إبطاله مرة ثانية ليفيد للناظر فائدة جليلة فنقول : إن اتحاد الوجود بين الماهيتين بالذات باطل فإن الوجود الشخصي أمر عارض للماهية والعارض الشخصي لايقوم بمعروضين متغايرين بالذات ، وأما اتحادهما بحسب الماهية فهو أفحش من اتحاد الوجود فإنه إنما يتصور بالانقلاب أي بانعدام ماهية الجنس والفصل وحدوث الماهية الأخرى كما ينعدم الماء والهواء ويحدث الجسم الناري ولاشك حينئذ في أن يبطل حملهما على الماهية بحسب نفس الأمر بأي ملاحظة لاحظتهما ولأي تصور تصورتهما كما يبطل حمل الماء على النار .

أقول : بظهور هذا المذهب انطمست الحكمة الحقيقية عن الأرض وارتفعت العلوم الحقيقية اليقينية ، وأبين بطلان التركيب التحليلي ببيان واضح آخر قريب مما ذكرناه آنفا بأن تحليل الأجزاء من الماهية الواحدة البسيطة بساطة صرفة أو بحسب مرتبة من مراتب نفس الأمر على زعمهم يتصور على نوعين الأول أن يكون الماهية بسيطة صرفة كما قلنا في الشق الأول ثم ننتزع الأجزاء الجنسية والفصلية وذلك باطل لا لما زعموا أن انتزاع الماهيات المتخالفة من الماهية البسيطة الحقة لايتصور فإن ذلك باطل لما قلنا سابقا من انتزاع الدوائر المتباينة من الجسم الكرى البسيط من حيث هو جسم كرى بسيط ، ومن انتزاع الصفات الكمالية من ذات الواجب تعالى كالتجرد والعلم والقدرة . بل لما أقول : إن الأجزاء حقيقة ما تكون داخلة في ذات الكل وسنخ حقيقته لا ما يخرجه العقل من اشتباه العرضيات بالذاتيات ، فيجعل

الأمور الخارجية المنتزعة عنها أجزاء ، فإن هذه الأجزاء أجزاء على سبيل المسامحة كما قال الشيخ الرئيس ، بل الأجزاء الحقيقية ما تكون داخلة في قوام الماهية محفوظة الوجود في الخارج والذهن وحينئذ لايتصور للبسيط الحقيقي أجزاء .

والثاني مأخوذ من الشق الثاني أعني ما يكون منشأه بسيطاً في الخارج في مرتبة من المراتب أعني مرتبة بشرط شيء دون جميع المراتب وهذا هو الذي أوقعهم في هذه الورطة الظلماء وغاية ما قالوا في بيانه أن الجنس والفصل في مرتبة تقييد أحدهما بالآخر أعني في مرتبة بشرط شيء يكون كل واحد منهما عينا للآخر في الخارج بحيث يرتفع الامتياز بينهما بحسب الوجود والماهية في الخارج ، وهذا في مرتبة التقييد ومرتبة بشرط شيء ، ثم هما ممتازان في مرتبة التجرد وهي بشرط لا شيء ، وفي هذه المرتبة يتصور التركيب وحينئذ يصح القول باستلزام التركيب الذهني للخارجي ويندفع المحذورات المذكورة على الشق الأول ولعمري إن هذا الشق أفحش من الأول وإن تلقاه المحققون بالقبول واعتمد عليه المحصلون لما ذكرنا سابقا من أنه لايتصور إلا بالانقلاب المستحيل وقد ذكرت سابقا مرارا أن بظهور هذا المذهب انطمست الحكمة عن وجه الأرض وارتفعت العلوم الحكمية الحقيقية اليقينية فإن اتحاد الحقيقتين المتخالفتين بحسب الذات أفحش من اتحادهما بحسب الوجود .

والحق عندي نفي وجود الكلي الطبعي كما بينا برهانه آنفا وحينئذ يرتفع وجود الجنس والفصل رأسا ، وعلى تقدير وجود الكلي الطبعي وجودهما استقرائي على مذهب آخر وهو أن الجنس والفصل موجودان بوجودين يحل أحدهما في الآخر وهذا هو التركيب الانضمامي الذي أبطله المحققون ببيانات واهية وأثبتنا عرشه على التحقيق كما بينا تحقيقه في مبحث الجنس في بيان الفرق بين الجنس والمادة ، ولا بأس بأن نعيده ليفيد للناظر فائدة جديدة .

إن استلزام التركيب الذهني للتركيب الخارجي محقق ومبرهن بالبراهين القوية

كما بينا لك في ذلك المبحث فإذا ثبت وجودهما في الخارج فإما أن يكونا متغايرين بحسب الذات ومتحدين بحسب الوجود وهذا هو التركيب الاتحادي وهو باطل فإن الوجود الخاص لايمكن قيامه بمحلين متغايرين بالذات ضرورة امتناع قيام عرض واحد شخصي بمحلين هذا على سبيل الإجمال .

وبيانه على وجه التفصيل والتحقيق أن الوجود يطلق على معنيين الأول المعنى المصدري وهو يتعدد بحسب تعدد المنسوب إليه ولا شك أن المنسوب إليه ههنا متعدد بالفرض فالمنسوب كذلك .

والثاني : المعنى الحقيقي وهو ليس إلا الماهية وبينا تحقيقه في موضع آخر لايسعه هذا المقام ولا شك أن الماهيات متخالفة على الفرض المذكور فلا يتحد الوجود مطلقا .

أو يكونا متحدين بحسب الذات والوجود معا وهذا أفحش من الأول ضرورة أن الاثنين لايتحدان لرجوعه إلى الانقلاب المستحيل .

وحينئذ لم يبق الاحتمال المعتبر المحقق ههنا إلا أن يكون الجنس والفصل متغايرين بحسب الذات والوجود ولا بد أن يكون بينهما علاقة الحلول وإلا امتنع الحمل وهذا هو التركيب الانضمامي الذي قصدنا إثباته .

فإن قيل : كيف يتأتى الحمل بينهما حينئذ ضرورة تباين الوجود وكان مناط الحمل هو اتحاد الوجود ؟ قلت : كلا بل مناط الحمل على الحلول فقط لضرورة بطلان اتحاد الوجود بين المتخالفات كما في العرضيات ، والفرق بين حمل الذاتيات والعرضيات إنما هو بحسب الدخول والعروض فقط لا أن يكون في حمل الذاتيات اتحاد الذات والوجود والعرضيات بحسب الحلول فقط لما بينا لك آنفا بل المناط في كليهما الحلول فقط ، فإذا وجد الحلول بين الجنس والفصل صح حمل كل واحد منهما على الآخر . وإنما آثرنا التطويل ليكون الناظر بإحاطة الأطراف والجوانب

على نمط اليقين اهـ .

فقد انتهى ههنا كلام الملا حسن من ثلاثة مواضع من شرحه للسلم وحاصله أن التركيب بين الجنس والفصل إما بالاتحاد بأن يكونا متحدين في الوجود فقط دون الذات وهذا هو التركيب الاتحادي .

وإما بالتحليل وله معنيان الأول أن يكون وجود الجنس عين وجود الفصل وذاته عين ذاته . الثاني أن يتحد الجنس مع الفصل بحسب المنشأ فقط بأن يكون مصداقهما أمراً واحداً بسيطاً منشأ لانتزاعهما وهذا هو التركيب التحليلي بمعنييه .

وإما بالحلول بأن يحل وينضم الفصل إلى الجنس مع كونهما متغايرين ذاتاً ووجوداً ، وهذا هو التركيب الانضمامي .

والتركيب التحليلي بكلا معنييه والتركيب الاتحادي باطلان عند الملا حسن للأدلة التي ذكرها ، وأما التركيب الانضمامي فهو الحق عنده على تقدير وجود الكلي الطبعي وإلا فالمسألة عنده باطلة من أصلها وقد عرفت أنه قال : والحق عندي نفي وجود الكلي الطبعي الخ .

ثم كلام الملا حسن نص صريح في أن البحث في الوجود الخاص الشخصي أعم من أن يكون مصدرياً أو حقيقياً لا في الوجود المطلق ، وظاهر بل نص في أن الشيخ قال بالتركيب التحليلي أو الاتحادي ولم يجزم بواحد منهما ، وظاهر في أن عبارة الشيخ تدل على التحليلي دون الاتحادي .

وأما كلام صاحب الفيض فنص صريح في أن الشيخ قال بالاتحادي وكالصريح في أن البحث في الوجود غير الحقيقي . ولو تأملت فيما مضى لعرفت أن نطاق قوله : أما اتحاد الوجود فهو أوسع من اتحاد الذات . أضيق ، وأما وجه سقوط اعتراض الملا حسن على الاتحاد في الوجود دون الذات فلم يذكره صاحب الفيض ههنا .

٢١٢- **قال** : (ويزيد الله الذين اهتدوا هدى) يعني كانوا من قبل أيضا على هدى ثم زاد الله عليه هدى من عنده كما مر في قوله : (إيمانا مع إيمانهم) - إلى قوله : فكانوا على هدى وإيمان من قبل أيضا اهـ (ج ١ ص ٧٣) .

يقول : لا احتراس في قول الله تعالى : « ويزيد الله الذين اهتدوا هدى » . أصلا ولا في قوله عز وجل : إيمانا مع إيمانهم . لأن الاحتراس على ما قاله صاحب التلخيص وشارحه العلامة الثاني المشهور بالتفتازاني أن يؤتى في كلام يوهم خلاف المقصود بما يدفعه أي يدفع إيهام خلاف المقصود ، وذلك الدافع قد يكون في وسط الكلام وقد يكون في آخره كقوله شعر : فسقى ديارك غير مفسدها نصب على الحال من فاعل سقي وهو صوب الربيع أي نزول المطر ووقوعه في الربيع وديمة تهمي تسيل ، فلما كان نزول المطر قد يفضي إلى خراب الديار وفسادها أتى بقوله : غير مفسدها . دفعا لذلك .

والثاني نحو « أذلة على المؤمنين » فإنه لما كان مما يوهم أن يكون ذلك لضعفهم دفعه بقوله : « أعزة على الكافرين » تنبيهاً على أن ذلك تواضع منهم للمؤمنين ولهذا عدي الذل بعلى لتضمنه معنى العطف ويجوز أن يقصد بالتعدية بعلى الدلالة على أنهم مع شرفهم وعلو طبقتهم وفضلهم على المؤمنين خافضون لهم أجنحتهم اهـ .

وليس في الآيتين الكريمتين ما يوهم خلاف المقصود حتى يقال : إنه قد دفع بقوله : مع إيمانهم . أو : هدى . وما ذكره صاحب الفيض من ظن أحد أنهم إذا زيدوا هدى وإيمانا الخ فمبني على الغفلة عن معنى الزيادة .

على أن الاحتراس من أنواع الإطناب ولا إطناب في قول الله عزوجل : « ويزيد الله الذين اهتدوا هدى » . نعم في قوله تعالى : « ليزدادوا إيمانا مع إيمانهم » . إطناب لكن ليس باحتراس لما عرفت ، بل هو من قبيل التتميم أو من باب الإيغال

على أحد القولين وهو قول من لم يخص الإيغال بالشعر ، والنكتة التوكيد أو المبالغة .

٢١٣- **قال** : ثم اعلم أن الاهتداء فعلهم والهدى كالثمرة له والغرض منه أنهم فعلوا شيئاً واكتسبوه بالجد والاجتهاد ، ثم زادهم الله شيئاً من جنس فعلهم من عنده منة بهم وكرامة عليهم الخ (ج ١ ص ٧٣) .

يقول : إنك تعلم أن الهدى والهداية يستعملان في مقابلة الضلال والضلالة ومعناهما حينئذ الرشاد والاهتداء ، وفي مقابلة الإضلال ومعناهما إذن الدلالة والإرشاد قال صاحب القاموس : الهدى بضم الهاء وفتح الدال الرشاد والدلالة، ويذكر والنهار هداه هدى وهديا وهداية وهدية بكسرهما أرشده فهدى واهتدى اهـ.

فإن أراد صاحب الفيض أن الهدى بالمعنى الأول كالثمرة للاهتداء ففيه أن الهدى بهذا المعنى عين الاهتداء لا كالثمرة له ، وإن أراد أن الهدى بالمعنى الثاني كالثمرة للاهتداء ففيه أن الهدى بهذا المعنى ليس كالثمرة للاهتداء بل الاهتداء ثمرة أو كثمرة للهدى بالمعنى الثاني كما لايخفى .

وسياق الآية يقتضي أن يراد بالهدى الوارد فيها معناه الأول ، ويؤيده قول صاحب الفيض : ثم زادهم الله شيئا من جنس فعلهم . إذ لا ريب أن الهدى بالمعنى الأول من جنس فعلهم الذي هو الاهتداء لا الهدى بالمعنى الثاني . وقوله : ويمكن أن يكون هو المراد من قوله تعالى : فزادهم الله مرضا . فإن المزيد الذي هو من جنس المزيد إليه هو المرض لا الإمراض اهـ فكذا هنا المزيد من جنس المزيد عليه وهو الهدى بالمعنى الأول دون المعنى الثاني . هذا وإن حمل الهدى في الآية على معناه الثاني فلا بعد فيه لكن يجعل فاعله الذين اهتدوا .

٢١٤- **قال المحشي** : وهو كما في قوله تعالى : فأعقبهم نفاقا في قلوبهم إلى يوم يلقونه بما أخلفوا الله ما وعدوه وبما كانوا يكذبون . فكان في قلوبهم - إلى

قوله: أن الحديث في آيات المنافق إذا وعد أخلف وإذا حدث كذب وإذا اؤتمن خان . مأخوذ منه اهـ (ج ١ ص ٧٤) .

يقول : اختلف المفسرون في مرجع الضمير المرفوع المستكن في قوله تعالى : فأعقبهم . فقيل : يرجع إلى الله تعالى . فالمعنى أن الله أعقبهم أي أعقب فعلهم المذكور أو جعل عاقبته . وقيل : يرجع إلى البخل وفعلهم المتقدم ذكره . فالمعنى على هذا أن البخل وصنيعهم السابق ذكره أعقبهم يعني أحدث وأورث فيهم عقيبه .

قال صاحب الكشاف : (فأعقبهم) عن الحسن وقتادة رضي الله عنهما أن الضمير للبخل يعني فأورثهم البخل (نفاقا) متمكنا (في قلوبهم) لأنه كان سببا فيه وداعيا إليه ، والظاهر أن الضمير للّه عز وجل والمعنى فخذلهم حتى نافقوا ، وتمكن في قلوبهم نفاقهم فلاينفك عنها إلى أن يموتوا بسبب إخلافهم ما وعدوا الله من التصدق والصلاح وكونهم كاذبين . ومنه جعل خلف الوعد ثلث النفاق اهـ .

وقال الحافظ ابن كثير في أول تفسير الآية : يقول الله تعالى : ومن المنافقين من أعطى الله عهده وميثاقه لئن أغناه من فضله ليصدقن من ماله وليكونن من الصالحين فما أوفى بما قال ، ولا صدق فيما ادعى فأعقبهم هذا الصنيع نفاقا سكن في قلوبهم إلى يوم يلقون الله عز وجل يوم القيامة عياذا بالله من ذلك .

وقال في أواخره : وقوله تعالى : بما أخلفوا الله ما وعدوه . الآية أي أعقبهم النفاق في قلوبهم بسبب إخلافهم الوعد وكذبهم كما في الصحيحين عن رسول الله ﷺ أنه قال: آية المنافق ثلاث إذا حدث كذب ، وإذا وعد أخلف ، وإذا اؤتمن خان. وله شواهد كثيرة اهـ فلم يصرح ابن كثير في بيان المرجع بغير صنيعهم .

وقال صاحب روح المعاني (فأعقبهم) أي جعل الله تعالى عاقبة فعلهم ذلك (نفاقا) أي سوء عقيدة وكفرا مضمرا (في قلوبهم إلى يوم يلقونه) أي الله تعالى والمراد بذلك اليوم وقت الموت ، فالضمير المستتر في أعقب للّه تعالى ، وكذا

الضمير المنصوب في يلقونه ، والكلام على حذف مضاف والمراد بالنفاق بعض معناه ، وتمامه إظهار الإسلام وإضمار الكفر ، وليس بمراد كما أشرنا إلى ذلك كله .

ونقل الزمخشري عن الحسن وقتادة أن الضمير الأول للبخل وهو خلاف الظاهر ، بل قال بعض المحققين : إنه يأباه قوله تعالى : (بما أخلفوا الله ما وعدوه وبما كانوا يكذبون) إذ ليس لقولنا : أعقبهم البخل نفاقا بسبب إخلافهم الخ كثير معنى ، ولا يتصور على ما قيل أن يعلل النفاق بالبخل أولا ، ثم يعلل بأمرين غيره بغير عطف ألاترى لو قلت : حملني على إكرام زيد علمه لأجل أنه شجاع وجواد . كان خلفا حتى تقول : حملني على إكرام زيد علمه وشجاعته وجوده .

وقال الإمام : ولأن غاية البخل ترك بعض الواجبات وهو لايوجب حصول النفاق الذي هو كفر وجهل في القلب كما في حق كثير من الفساق ، وكون هذا البخل بخصوصه يعقب النفاق والكفر لما فيه من عدم طاعة الله تعالى ورسوله ﷺ وخلف وعده كما قيل لايقتضي الأرجحية بل الصحة ولعلها لاتنكر ، واختيار الزمخشري كان لنزعة اعتزالية هي أنه تعالى لايقضي بالنفاق ولايخلقه لقاعدة التحسين والتقبيح ، وجوز أن يكون الضمير المنصوب للبخل أيضاً ، والمراد باليوم يوم القيامة ، وهناك مضاف محذوف أي يلقون جزاءه . وقال : قد اشتملت الآية على خصلتين من خصال المنافقين فقد أخرج الشيخان وغيرهما عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال : آية المنافق ثلاث إذا حدث كذب وإذا وعد أخلف وإذا اؤتمن خان . ويستفاد من الصحاح آية أخرى له : إذا خاصم فجر . اهـ وآية أخرى له أيضاً : إذا عاهد غدر .

وما قاله المحشي مبني على أمرين أحدهما أن يكون أعقب في قوله تعالى : فأعقبهم . من العقاب . الثاني أن يكون الإعقاب المذكور من أجل نفاقهم السابق . والآية ليست نصاً في واحد منهما كما لايخفى على من تأمل أقوال المفسرين التي

حكيناها قبل .

وأما قوله: ومن ههنا سنح لي الخ ففيه أن الذي سنح له قد ذكره المفسرون قبله. على أن السنوح المذكور مستند إلى جعل الله تعالى كذبهم وإخلافهم الوعد سبباً لنفاقهم إلى يوم يلقونه ، لا إلى زيادة نفاقهم عقابا لهم ، فتدبر .

٢١٥- **قال** صاحب الفيض : (فاخشوهم فزادهم إيماناً) ويعلم منه أن الإيمان يطلق على ثبات القدم أيضاً اهـ (ج ١ ص ٧٤) .

يقول : وفي الآية رد على من قصر زيادة الإيمان على زيادة المؤمن به فإن المؤمن به ههنا لم يوجد أصلاً فضلاً عن أن يزيد كما مر منا تفصيله ، ودليل على أن الإيمان ليس اسماً للتصديق فقط ، بل يطلق على الاستقامة وثبات القدم أيضاً . وأما صرف النصوص عن ظواهرها من غير داعية معتبرة فليس من دأب من ديدنه الإخلاص والإنصاف ، فالاستقامة وثبات القدم من الإيمان حقيقة ولذا تحققت زيادة الإيمان بحصوله .

٢١٦- **قال** : (إيمانا) الإيمان هو تبجيل الذات ، والتسليم هو التصديق بالقول يعني إيمان (ذات كا ماننا) اور تسليم (بات كا ماننا) وتفصيله أن متعلق الإيمان – إلى قوله : أي اتباعها فيما يؤمر وينهى اهـ (ج ١ ص ٧٤) .

يقول : قال الإمام الغزالي : البحث الأول في موجب اللغة والحق فيه أن الإيمان عبارة عن التصديق قال اللّه تعالى : وما أنت بمؤمن لنا . أي بمصدق ، والإسلام عبارة عن التسليم والاستسلام بالإذعان والانقياد وترك التمرد والإباء والعناد ، وللتصديق محل خاص وهو القلب واللسان ترجمان ، وأما التسليم فإنه عام في القلب واللسان والجوارح ، فإن كل تصديق بالقلب فهو تسليم وترك الإباء والجحود ، وكذلك الاعتراف باللسان ، وكذلك الطاعة والانقياد بالجوارح ، فموجب اللغة أن الإسلام أعم ، والإيمان أخص ، فكأن الإيمان عبارة عن أشرف

أجزاء الإسلام ، فإذن كل تصديق تسليم وليس كل تسليم تصديقا اهـ .

فتخصيص صاحب الفيض التسليم بالقول فقط كما ترى وقال هو نفسه : ثم العجب على صدر الشريعة كل العجب حيث اعترض على شيخ التسليم في باب الزكاة من شرح الوقاية بقوله : فانظر إلى هذا الذي أدرج ركنا زائدا في الإيمان الخ كيف مع أن صدر الشريعة أيضا قيد التصديق بالاختياري ، وهذا الاختياري ليس أمرا وراء التسليم على أنه مصرح في القرآن أيضا (فلا وربك لايؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لايجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما) فهذا التسليم هو الذي أضافه الشيخ رحمه الله تعالى فلم يكن أمرا زائدا كما ألزمه صدر الشريعة اهـ .

فكلامه هذا نص صريح في أن التصديق الاختياري ليس أمرا وراء التسليم وقد قال قبل هذا : والذي يظهر عندي أن الصواب إلى صدر الشريعة . وقال في بيان مذهب صدر الشريعة : فقال صدر الشريعة رحمه الله تعالى : إن التصديق المنطقي أعم من الاختياري والاضطراري والمعتبر في الإيمان هو الاختياري فقط الخ .

فالإيمان عند صاحب الفيض بحسب أقواله هذه عبارة عن التصديق المنطقي الاختياري ، وهذا الاختياري عنده ليس أمرا وراء التسليم ، وأنت خبير بأن التصديق المنطقي من الأمور القلبية لايتعلق باللسان ولا بالأركان ، فالتسليم أيضا يكون عنده من الأمور القلبية لأنه قال : وهذا الاختياري ليس أمرا وراء التسليم . فقوله هنا : الإيمان هو تبجيل الذات والتسليم هو التصديق بالقول يعني إيمان ذات كا ماننا اور تسليم بات كا ماننا . ينافي ما ذكره من قبل .

ثم مأخذ قوله : الإيمان تبجيل الذات . وقوله : وتفصيله أن متعلق الإيمان الخ كلام الحافظ ابن تيمية - رحمه الله تعالى - الذي قد حكاه عنه سابقا حيث قال : وقال - أي الحافظ ابن تيمية - : إن الإيمان تصديق السامع للمخاطب واثقا بأمانته

ومعتمدا على ديانته ، وأصل الإيمان تبجيل الذات ، ثم استعمل في التصديق مطلقا ، ويتعلق بالذوات والأخبار ، فإن تعلق بالذات يؤتى بالباء في صلته ، وإن تعلق بالأخبار فباللام لتضمينه معنى الإقرار ، وعليه قوله تعالى : (وما أنت بمؤمن لنا) أي بمقر لنا ، ولم يقولوا (بنا) لأن المراد التصديق بخبرهم دون ذواتهم اهـ .

ومفاده أن الإيمان يستعمل في التصديق مطلقا بعد كونه في الأصل للتبجيل وتعظيم الذات ، ولايختلف معناه باختلاف المتعلق ، بل تختلف الصلة باختلاف المتعلق . ومفاد المأخوذ أن الإيمان تبجيل الذات إن تعلق بها وإلا فهو عبارة عن التصديق ، فشتان ما بين المفادين ، وهيهات المأخوذ من المأخوذ منه فتأمل .

٢١٧- **قال** : (والحب في الله والبغض في الله من الإيمان) ولعل الحب والبغض من الأحوال لأنهما في الأكثر غير اختياريين . ثم استدل المصنف من لفظ (من) فإنه للتبعيض - إلى قوله : فلانعيده في كل موضع روما للاختصار اهـ (ج ١ ص٧٤) .

يقول : قال الحافظ : قوله : (والحب في الله والبغض في الله من الإيمان) هو لفظ حديث أخرجه أبوداود من حديث أبي أمامة ، ومن حديث أبي ذر ولفظه : (أفضل الأعمال الحب في الله والبغض في الله) ولفظ حديث أبي أمامة : (من أحب لله وأبغض لله وأعطى لله ومنع لله فقد استكمل الإيمان) وللترمذي من حديث معاذ بن أنس نحو حديث أبي أمامة ، وزاد أحمد فيه (ونصح لله) وزاد في أخرى (ويعمل لسانه في ذكر الله) وله عن عمرو بن الجموح بلفظ (لايجد العبد صريح الإيمان حتى يحب لله ويبغض لله) ولفظ البزار رفعه (أوثق عرى الإيمان الحب في الله والبغض في الله) وسيأتي عند المصنف (آية الإيمان حب الأنصار) واستدل بذلك على أن الإيمان يزيد وينقص لأن الحب والبغض يتفاوتان اهـ .

فقد جزم الحافظ بأن المصنف استدل بقوله : والحب في الله والبغض في الله من

الإيمان . على أن الإيمان يزيد وينقص ، وجزم صاحب الفيض بأنه استدل بتلك الجملة على الجزئية . وقال العيني : ثم هذه الجملة يجوز أن يكون عطفا على ما أضيف إليه الباب فتدخل في ترجمة الباب كأنه قال : والحب في الله من الإيمان والبغض في الله من الإيمان . ويجوز أن يكون ذكرها لبيان إمكان الزيادة والنقصان كذكر الآيات اهـ .

ثم حديث : لايجد العبد صريح الإيمان حتى يحب لله ويبغض لله . نص في أن وجود الإيمان الصريح موقوف على الحب في الله والبغض في الله ، ولتوقف شيء على آخر أنواع ومنها الجزئية ، وحديث استكمال الإيمان وحديث أوثق عرى الإيمان . معينان لجزئية الحب في الله والبغض في الله للإيمان ، فإذا لوحظ قوله : والحب في الله والبغض في الله من الإيمان . مع هذه الأحاديث تعين كون من للتبعيض إذ هو مأخوذ من الأحاديث المذكورة ولاسيما حديث : لايجد العبد صريح الإيمان حتى الخ فإنه ينافي كونها للابتداء لأن كلمة حتى لانتهاء الغاية كذا قيل ، وفيه ما فيه .

فإن قلت : حديث الاستكمال منكر فقد قال العيني : وأخرج الترمذي من حديث معاذ ابن أنس الجهني أن النبي ﷺ قال : من أعطى لله ومنع لله وأحب لله وأبغض لله فقد استكمل الإيمان . وقال : هذا حديث منكر .

قلت : إن استدلالنا بحديث أبي أمامة ، وأما القاسم بن عبدالرحمان الراوي عنه وإن قال المنذري : تكلم فيه غير واحد . فثقة قد وثقه ابن معين والترمذي ورجح صاحب الميزان كونه ثقة ، وقال الحافظ في التقريب : القاسم بن عبد الرحمن الدمشقي أبو عبدالرحمن صاحب أبي أمامة صدوق يرسل كثيرا من الثالثة مات سنة اثنتي عشرة اهـ .

وعلى كون القاسم هذا ثقة يدل صنيعه في الفتح ، فإنه قد ذكر حديث أبي أمامة

رضي الله تعالى عنه بحوالة أبي داود وسكت عليه ، وقد صرح في مقدمة الفتح أن ما يسكت عليه في الكتاب فهو عنده صحيح أو حسن ، ومعلوم أن راويهما لايكون إلا ثقة .

فإن قلت : إن دليلك هذا يجري في حديث معاذ بن أنس الجهني أيضا فإن الحافظ قد ذكره في الفتح وسكت عليه ، وقد علمت من كلام العيني ما قال فيه الترمذي . قلت : إن الحافظ ليس مقلدا لأحد في الحكم بصحة الأحاديث وضعفها، أو يقال : إن الشرط في غير الشواهد والمتابعات، وحديث معاذ بن أنس هذا إنما ذكره الحافظ في شواهد حديث أبي أمامة . هذا والصواب ههنا عندي أن الحافظ لم يعمل في مواضع من الفتح بما شرط في المقدمة ، والتوجيه لايتأتى في كل موضع من تلك المواضع فتنبه وتيقظ . وأما جواب أن الكمال والاستكمال إنما يكونان باعتبار الصفات الزائدة لا باعتبار الأجزاء فسيأتي إن شاء الله تعالى .

وقوله : وكذا هو يجعل ثمرات الإيمان ونوره إيمانا . فيه أن حقن الدم مثلا من ثمرات الإيمان عند البخاري ولم يجعله إيمانا ، وكذا دخول الجنة والخروج من النار من ثمرات الإيمان ولم يجعلهما إيمانا ، وعلى هذا فقس نور الإيمان . وأما الحب في الله والبغض في الله وسائر الأعمال الجنانية واللسانية والأركانية فليس واحد منها من ثمرات الإيمان عند البخاري ولا من نوره في شيء البتة ، بل هي داخلة في الإيمان عنده فإنه من القائلين بأن الإيمان قول وعمل .

وقوله : ولعل الحب والبغض من الأحوال لأنهما في الأكثر غير اختياريين . فيه أن الحب والبغض اللذين أخذا في الإيمان إنما هما اختياريان لأن الإيمان اختياري، ولأن العبد قد كلف بهما ولايكلف إلا بالاختياري .

هذا ولك أن تقول : إن جعل كلمة من في قوله : الحب في الله والبغض في الله من الإيمان . للابتداء والاتصال لاينافي الجزئية لأن الأجزاء تبتدئ من الكل بنحو

من الاعتبار وتتصل به فتدبر .

٢١٨- **قال** : (وكتب عمر بن عبدالعزيز) وهو وإن جعله مركبا لكن لفظ الاستكمال إنما يستعمل في الأوصاف بخلاف التمام فإنه باعتبار الأجزاء وحينئذ فلا حجة فيه - إلى قوله : فالجزئية في كلماتهم راجعة إلى المعنى الأول اهـ (ج ١ ص ٧٤) .

يقول : إن الاستكمال والكمال يكونان بمعنى الإتمام والتمام أيضا قال صاحب القاموس : الكمال التمام كمل كنصر وكرم وعلم كمالا وكمولا فهو كامل وكميل، وتكامل وتكمل ، وأكمله واستكمله وكمله أتمه وجمله اهـ وأنت خبير بأن الجمال قد يكون ذاتيا .

والدليل على أن الاستكمال هنا بمعنى التمام الرواية الأخرى التي لفظها : فإن الإيمان فرائض الخ لأن الفرائض والشرائع والحدود والسنن قد جعل مجموعها في هذه الرواية عين الإيمان . واللام الواردة في رواية كاللام في قوله تعالى : ولهم أعين لايبصرون بها ولهم آذان لايسمعون بها . فإن اللام فيه لاتدل على أن الأعين والآذان ليست من أجزائهم وأعضائهم ، فلا منافاة بين الروايتين ، فالاحتجاج بقول عمر بن عبدالعزيز على أن الإيمان عنده مؤلف من الأعمال صحيح ثابت .

وإنما هذا إذا كان استدلال المصنف على التألف من لفظ الاستكمال ، وأما إذا كان استدلاله راجعا إلى أول الكلام - أي فإن الإيمان أو فإن للإيمان الخ - فلا ورود لقوله : لكن لفظ الاستكمال يستعمل في الأوصاف الخ أصلا . على أن الإيمان عند من قال بتألفه مجموع أوصاف .

وإنما هذا كله إذا كان ذكر المصنف لهذا الأثر لإثبات الجزئية ، وأما إذا كان ذكره لهذا الأثر لإثبات زيادة الإيمان ونقصانه عند الخليفة الراشد عمر بن عبدالعزيز - رحمه الله تعالى - فبنيان ما ذكره صاحب الفيض مأتي من القواعد أيضا ، وقد

صرح غير واحد من شراح الصحيح بأن الغرض من هذا الأثر أن عمر بن عبدالعزيز - رحمه الله تعالى - كان يقول بأن الإيمان يزيد وينقص .

ثم قوله : إن للإيمان إطلاقين الأول على الإيمان الكامل المركب من الأعمال والأحوال ، والثاني على المرتبة المحفوظة وهو غير مركب ، فالجزئية في كلماتهم راجعة إلى المعنى الأول . فيه أنه يخالف ما صرح به قبيل ذلك من أن لفظ الاستكمال إنما يستعمل في الأوصاف لأن مفاد الأول أن الكمال قد يحصل بالأجزاء ، ومفاد الثاني أنه إنما يحصل بالأوصاف ، وكلمة إنما تستدعي عدم حصول الكمال بالأجزاء ، ففي الأول إثبات لما نفى في الثاني .

هذا ويفهم من كلامه هذا أن الإيمان بمعنى المرتبة المحفوظة ليس إيمانا كاملا . والكلام في المرتبة المحفوظة قد مر مشبعا فتذكره . على أن هذا الجواب إنما يتأتى لو ثبت أن عمر أو البخاري كان يقول بالإطلاقين المذكورين للإيمان ، ودونه خرط القتاد .

تنبيه

اعلم أن صاحب الفيض قد صرح ههنا بأن التمام باعتبار الأجزاء وهو يقتضي أن يكون قوله ﷺ : من صلى صلاة لم يقرأ فيها بأم القرآن فهي خداج ثلاثا غير تمام . مفيدا لأن تكون قراءة الفاتحة ركنا للصلاة وجزءا لها ، ولأن تكون الصلاة منتفية بانتفاء قراءة أم القرآن لأن التمامية باعتبار الاجزاء ، وقد نفى رسول الله ﷺ تمامية صلاة لم يقرأ فيها بأم القرآن لكن صاحب الفيض مع أنه قد صرح ههنا بأن التمام باعتبار الأجزاء لم يراع أصله هذا في بيان مسألة القراءة خلف الإمام ولا مسألة ركنيتها للصلاة ، فانتبه .

٢١٩- قال : (ولكن ليطمئن قلبي) وهذه الآية أولى أن تكون حجة لنا من أن تكون علينا لأن لا شك في كمال إيمانه وبلوغه إلى أقصى مراتبه ، فلايمكن أن يكون

طالبا لزيادة في الإيمان - إلى قوله : وقد مر بعض الكلام على الآية اهـ (ج ١ ص٧٥) .

يقول : قال الحافظ : قوله : (وقال إبراهيم عليه السلام : ولكن ليطمئن قلبي) أشار إلى تفسير سعيد بن جبير ومجاهد وغيرهما لهذه الآية ، فروى ابن جرير بسنده الصحيح إلى سعيد قال : قوله ليطمئن قلبي أي يزداد يقيني . وعن مجاهد قال : لأزداد إيمانا إلى إيماني اهـ فاستدلال البخاري بالآية إنما هو بالنظر إلى تفسيرها المذكور .

وسياق الآية أن إبراهيم عليه السلام إنما عبر عن علمه وإيمانه بإحياء اللّه الموتى بعد العيان والمشاهدة باطمينان القلب ، ولا ريب أن العلم الحاصل بالعيان أزيد وأقوى في الغالب من العلم الحاصل بالبيان كيف لا ؟ وقد قال رسول اللّه ﷺ : ليس الخبر كالمعاينة .

ثم قد اعترف بدلالة قوله : ولكن ليطمئن قلبي . على زيادة الإيمان بعض حزب صاحب الفيض حيث قال : ثم إذا تأملت في الدلائل الموردة ههنا يظهر لك أنها تنقسم إلى ثلاثة أقسام قسم منها ينبئ عن الزيادة بزيادة المؤمن به ، وقسم منها يفصح عن الزيادة بزيادة الأعمال ودخولها فيه ، وقسم منها تدل على قوة كيفية الإيمان والتصديق وهو قول إبراهيم عليه السلام : ولكن ليطمئن قلبي اهـ .

وأما أنه لا شك في كمال إيمان إبراهيم عليه السلام وبلوغه إلى أقصى مراتبه فإنما هو بالنسبة إلى إيماننا . على أن الكامل قد يزيد فيصير أكمل ، فكون شيء كاملا ليس دليلا لعدم إمكان الزيادة ووقوعها فيه . مع أن القول بأن إيمان إبراهيم عليه السلام كان بلغ إلى أقصى مراتبه اعتراف بأن للإيمان مراتب بعضها أقصى وبعضها أدنى ، وهذا الاعتراف ينافي القول بأن جميع المؤمنين سواء وأن الإيمان لايتبعض ولايزيد ولاينقص ، ولايتفاوت .

ثم قوله : قال أو لم تؤمن ؟ قال بلى . إنما يدل على أن الإيمان كان حاصلا لإبراهيم عليه السلام قبل ، وأما على أن إيمانه كان قد بلغ أقصى مراتبه بحيث لم يبق للزيادة فيه مجال وامتنعت الزيادة عليه فلا حتى لاتتصور فيه الزيادة ، فقول صاحب الفيض : ولذا قال أولم تؤمن قال بلى . فالإيمان كان حاصلا وإنما طلب زيادة في المعنى الزائد . كما ترى لأنه مسوق لإثبات كمال إيمانه وبلوغ إيمانه إلى أقصى مراتبه ، وموجه إلى من قال : إن إبراهيم كان قد آمن فطلب زيادة الإيمان . ثم حصول الإيمان لايستلزم أن يكون صاحبه مقتصرا على طلب الزيادة في المعنى الزائد إذ له أن يطلب زيادة في الإيمان . كما أن حصول العلم لشخص لايستدعي أن لايطلب زيادة في العلم قال الله تعالى : ﴿ وقل رب زدني علما ﴾ .

ثم قد عرفت أن البخاري - رحمه الله تعالى - إنما لاحظ في الاستدلال بالآية تفسير سعيد ومجاهد - رحمهما الله تعالى - فلا احتياج له في الاستدلال بها إلى مقدمة زائدة كما زعمه صاحب الفيض ، فتدبر .

٢٢٠- **قال** : (نؤمن ساعة) وظاهر أنه ليس المراد منه الإيمان ساعة فقط ، بل ما في الحصن الحصين (جددوا إيمانكم بقول لا إله إلا الله) أي تجديده - إلى قوله : لكن عند المصنف رحمه الله تعالى كلها من واد واحد اهـ (ج ١ ص ٧٥) .

يقول : قال صاحب عمدة القاري : قوله : نؤمن ساعة . لايمكن حمله على أصل الإيمان لأن معاذا كان مؤمنا وأي مؤمن ؟ فالمراد زيادة الإيمان أي اجلس حتى نكثر وجوه دلالات الأدلة الدالة على ما يجب الإيمان به اهـ ولفظ الأثر يدل على أن معاذا - رضي الله تعالى عنه - لم يرد كثرة تلك الوجوه ولا زيادة ما يجب الإيمان به بوسط أو بغيره .

والتجديد لاينافي الزيادة ولا سيما تجديد الأعراض والمعاني ، بل في كل تجديد نوع زيادة لأن التجديد يحصل للشيء المجدد قوة ، والقوة تسمى في اللغة زيادة

أيضا .

ثم لايذهب عليك أن الإيمان الناضر والزاهر ، والإيمان الذي فيه نضارة ورواء أزيد وأقوى من مقابله ، وأن مذهب الإمام البخاري أن نضرة الإيمان ونضارته وزهرته ورواءه من مراتب الإيمان الزائد ، لا أنها عين الإيمان كما يوهمه كلام صاحب الفيض .

تنبيهان

الأول أن لك أن تقول : إنما غرض المصنف من أثر معاذ - رضي الله تعالى عنه - أن الأعمال تسمى إيمانا لأن معاذا - رضي الله تعالى عنه - قال : نؤمن ساعة . ومراده نذكر الله كما يدل عليه عجز الأثر ، وقال النووي : معناه نتذاكر الخير وأحكام الآخرة وأمور الدين فإن ذلك إيمان اهـ وحينئذ يكون هذا الأثر من متعلقات قول البخاري أولا : وهو قول وفعل . أولا وبالذات ، ومن متعلقات قوله : ويزيد وينقص . ثانيا وبالعرض ، فعلى هذا لا ورود لما أورده صاحب الفيض وغيره أصلا .

ثم إذا ثبت كون الأعمال إيمانا ثبت زيادة الإيمان ونقصانه برهانا وقد أذعن له بعض حزب صاحب الفيض حيث قال : قوله : نؤمن ساعة . أي نتذاكر العلم ساعة وتذاكر العلم يزيد وينقص وسماه معاذ الإيمان فدل على أن الإيمان يزيد وينقص قلت : فالزيادة ههنا بدخول الأعمال في الإيمان اهـ أو بأن زيادة الأعمال قد تدل على زيادة التصديق وقوته .

الثاني أن صاحب الفيض قال قبل : وكذا هو يجعل ثمرات الإيمان ونوره إيمانا، ونحن نجعله زائدا عليه فلانعيده في كل موضع روما للاختصار . وقال ههنا : لكن عند المصنف رحمه الله تعالى كلها من واد واحد . وإن تأملت في قوله الأول يظهر لك الجواب

٢٢١- قال : (اليقين الإيمان كله) اليقين أيضا يطلق على معنيين الأول اعتقاد جازم مطابق للواقع ، والثاني استيلاءه على الجوارح بحيث تخضع له الأعضاء - إلى قوله : إلا أن تلك النسخة المصححة لاتوجد اليوم اهـ (ج ١ ص ٧٥) .

يقول : قال الغزالي : فاعلم أن اليقين لفظ مشترك يطلقه فريقان لمعنيين مختلفين أما النظار والمتكلمون فيعبرون به عن عدم الشك فإذا امتنع وجود الشك وإمكانه يسمى يقينا عند هؤلاء . الاصطلاح الثاني اصطلاح الفقهاء والمتصوفة وأكثر العلماء وهو أن لايلتفت فيه إلى اعتبار التجويز والشك بل إلى استيلاءه وغلبته على العقل . انتهى مقتصرا .

وظاهر كلام صاحب الفيض ههنا أن اليقين بالمعنى الأول ليس عين الإيمان وقد جعله قبل عينه وقال في موضع بحوالة الغزالي : إن الإيمان قد يطلق على اليقين بمعنى انتفاء النقيض ، وقد يطلق على استيلاء اليقين على القلب وجعله الجوارح تابعا له اهـ وبحث معاني الإيمان والإيقان قد مر فراجعه من موضعه .

وأما كون الكرماني آتيا في شرحه بحل اللغة فقط ، ومكثرا للأغلاط في فن الحديث وغير محدث فلايستدعي - على تقدير صحته وتسليمه - أن يكون قوله : الكل لتأكيد الشيء ذي الأجزاء فصح الاستدلال . غلطا كيف ؟ وليس قوله هذا من الأمور المتعلقة بفن الحديث ، وإنما هو من قبيل حل اللغة فقط .

وقد قال صاحب القاموس : الكل بالضم اسم لجميع الأجزاء . وقال ابن الحاجب : ولايؤكد بكل وأجمع إلا ذو أجزاء يصح افتراقها حسا أو حكما . وقال الشارح الجامي : ولا حاجة إلى ذكر الأفراد لأن الكلي ما لم تلاحظ أفراده مجتمعة ولم تصر أجزاء لايصح تأكيده بكل وأجمع . وقال العيني : وفيه - أي في قول ابن مسعود رضي الله تعالى عنه : اليقين الإيمان كله - دلالة على أن الإيمان يتبعض لأن كلا وأجمع لايؤكد بهما إلا ذو أجزاء يصح افتراقها حسا أو حكما ، فعلم أن للإيمان

كلا وبعضا ، فيقبل الزيادة والنقصان اهـ .

وفي قول ابن مسعود - رضي الله تعالى عنه - هذا دلالة أيضا على أن الإيمان عنده مركب لأنا لانعني بالمركب إلا ما له كل وبعض ، فثبت بهذا الأثر أن الإيمان عند ابن مسعود - رضي الله تعالى عنه - مركب ويزيد وينقص ، فحق على من يتشبث بمناقب ابن أم عبد وفضائله في قبول أقواله وأفعاله الموافقة لمذهبه أن يتشبث بها في قبول قوله هذا ويعتقد أن الإيمان مركب ويزيد وينقص ، وإلا كان صنيعه من باب القسمة الضيزى .

فإن قلت : إذا كان اليقين كل الإيمان فكيف تكون الأعمال داخلة فيه وأجزاء له ؟ قلت : قال العيني : قوله : اليقين . هو العلم وزوال الشك يقال منه يقنت الأمر بالكسر يقينا وأيقنت واستيقنت وتيقنت كله بمعنى ، وأنا على يقين منه ، وذلك عبارة عن التصديق ، وهو أصل الإيمان ، فعبر بالأصل عن الجميع كقوله : الحج عرفة . يعني أصل الحج ومعظمه عرفة اهـ .

وقال الحافظ : تعلق بهذا الأثر من يقول : إن الإيمان هو مجرد التصديق . وأجيب عنه بأن مراد ابن مسعود أن اليقين هو أصل الإيمان فإذا أيقن القلب انبعثت الجوارح كلها للقاء الله بالأعمال الصالحة حتى قال سفيان الثوري : لو أن اليقين وقع في القلب كما ينبغي لطار اشتياقا إلى الجنة وهربا من النار اهـ .

والدليل على أن الإيمان عند ابن مسعود - رضي الله تعالى عنه - ليس عبارة عن مجرد اليقين بقية الأثر ذاته ، وهي : الصبر نصف الإيمان . ومن ههنا ظهر اندفاع ما ينساق إلى بعض الأوهام من أن الإيمان كله إذا كان عبارة عن اليقين كان بسيطا لأن اليقين نوع من التصديق وصنف منه ، والتصديق بسيط على الأصح من مذاهب أهل المعقول ، فتفكر تفكر الفحول .

٢٢٢- **قال** : (قال ابن عمر رضي الله تعالى عنهما) والتقوى عنده عين الإيمان ،

وهو اسم لوقاية النفس عن الشرك والأعمال السيئة والمواظبة على الأعمال الصالحة، وبهذا التقرير صح الاستدلال اهـ (ج ١ ص ٧٥) .

يقول : إن المراد بالتقوى ههنا الإيمان بدليل الرواية الأخرى قال العيني : وفي بعض الروايات : قال : لايبلغ العبد حقيقة الإيمان . بدل التقوى . وقد ذكرها قبله الكرماني رحمهما الله تعالى .

وأما كون التقوى عين الإيمان عند البخاري فلم يثبت عنه في قول . نعم كونهما متلازمين شرعا متجه إذ الإيمان لايوجد بدون التقوى ، ولا التقوى بدون الإيمان . ثم للتقوى مراتب ودرجات .

٢٢٣- **قال** : (ما وصى به الخ) يريد أن الدين من لدن نوح عليه الصلاة والسلام إلى يومنا هذا مع الاختلاف في الجزئيات فكذلك الإيمان - إلى قوله : وللمانع فيه مجال وسيع اهـ (ج ١ ص ٧٥) .

يقول : قال صاحب الكشاف : (شرع لكم من الدين) دين نوح ومحمد ومن بينهما من الأنبياء ، ثم فسر المشروع الذي اشترك هؤلاء الأعلام من رسله فيه بقوله : (أن أقيموا الدين ولاتتفرقوا فيه) والمراد إقامة دين الإسلام الذي هو توحيد الله وطاعته والإيمان برسله وكتبه ، وبيوم الجزاء وسائر ما يكون الرجل بإقامته مسلما ، ولم يرد الشرائع التي هي مصالح الأمم على حسب أحوالها فإنها مختلفة متفاوتة اهـ.

وقال صاحب عمدة القاري في شرح قول مجاهد ما نصه : أي هذا الذي تظاهرت عليه أدلة الكتاب والسنة من زيادة الإيمان ونقصانه هو شرع الأنبياء عليهم السلام الذي قبل نبينا ﷺ كما هو شرع نبينا لأن الله سبحانه وتعالى قال : شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى اهـ وقد قال الحافظ قبله : والمراد أن الذي تظاهرت عليه الأدلة من الكتاب

والسنة هو شرع الأنبياء كلهم اهـ .

والحاصل أن كل دين يشتمل على ثلاثة أشياء عقائد وعبادات ومعاملات والتفاوت إنما هو في الأخيرين فقط دون الأول بدليل آية الشورى وآية المائدة ، فإذا ثبتت عقيدة ما في ديننا كانت ثابتة في الأديان الأولى كلها لأن الأديان كلها لاتتفاوت ولاتختلف في أمر العقائد ، وعقيدة زيادة الإيمان ونقصانه قد تظاهرت عليها الأدلة من الكتاب والسنة ، وقد ذكر بعضها البخاري قبل وسيذكر بعضها بعد ، فتكون هذه العقيدة ثابتة في جميع الأديان لا في ديننا فقط ، فلا مجال لإنكارها وإيراد المنوع عليها ، وكذا عقيدة دخول الأعمال في الإيمان ، وبهذا التقرير حصحصت مناسبة إدخال قول مجاهد في الباب من غير تمحل .

وأما قول صاحب الفيض فأولى منه ما قال بعض الناس من أن الآية الأولى تدل على اتحاد الدين ، والثانية على اختلاف المنهاج ، فالإيمان في كليهما واحد ، لكن زاد نبينا عليه السلام (أي زاد نبينا عليه السلام عليهم بأشياء شتى ومناقب لاتعد ولاتحصى فدل على زيادة الإيمان ونقصانه) اهـ لكن فيه ما فيه .

وأما كون الدين والإيمان عند المصنف واحدا فقد مر أنه بمعنى آخر . وأما كون المجال للمانع وسيعا فهو باعتبار ما ذكره ، وإلا فلا مجال له فيه أصلا فضلا أن يكون وسيعا ، فتدبر ليكون قواك سديدا .

٢٢٤- **قال** : (وقال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما) قال أهل اللغة : المنهاج الطريق الواسع بخلاف الشرعة ، فإنها اسم للطرق التي تنشعب من السبيل - إلى قوله : واللف والنشر مشوش اهـ (ج ١ ص ٧٥) .

يقول : إن الفرق الذي أقامه صاحب الفيض بين المنهاج والشرعة لايخلو عن نظر كما يظهر بالرجوع إلى قواميس اللغة ، وتفسير ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أيضا لايؤمي إليه . ومما يعكر على الفرق الذي ذكره صاحب الفيض ما قاله

بعض الناس من أن الشرعة هو مورد الماء فالدين من حيث أن الأعمال التي فيه ترجع منه بالنفع كالمورد شرعة ومن حيث أنه سبيل إلى معرفة الله تعالى منهاج والمآل واحد . من التحريرات الجنجوهية مع إيضاح اهـ .

ثم قوله : ولما اتحد المنهاج الخ فيه أن الآية نص صريح في أن كلا من الشرعة والمنهاج متعدد إلا أن يقال : إنه إنما أراد اتحاد المنهاج لأمة واحدة . لكن فيه أن الشرعة لها أيضا واحدة .

ثم اعلم أن لحل هذا المقام تقريرين الأول أن البخاري إنما أراد بذكر هذه الآية وتفسيرها لابن عباس - رضي الله تعالى عنهما - دفع ما يترآى في بادي الرأي من التعارض بين الآيتين ، ومن أن القول بأن عقيدة زيادة الإيمان وجزئية الأعمال كانت ثابتة في الأديان السالفة كيف يصح ؟ وقد قال تعالى : « لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا » وحاصل الدفع أن آية الشورى في الأصول ، وآية المائدة في الفروع فلا تعارض ولا اعتراض .

والثاني أن البخاري أراد بإتيانه بهذه الآية في الباب بيان صورة زيادة الإيمان ونقصانه في أهل الأديان الحقة بأن الأعمال والشرائع أجزاء للإيمان وهي متفاوتة فإيمان أهل ملة أزيد أو أنقص من إيمان أهل ملة أخرى لأن تفاوت الأجزاء يستلزم تفاوت الكل ، فإن الكل الذي أجزاءه عشرة أزيد من الكل الذي حصل من ثلاثة أجزاء مثلا ، والله أعلم بحقيقة الحال ، وإليه المآب والمآل .

وإذا أتقنت ما ألقينا عليك علمت أن جواب صاحب الفيض بقوله : إن الكلام في الإيمان لا في لفظ الشرعة . سخيف بناءه على قوله : ولما اتحد المنهاج وتعددت الشرعة . وقد عرفت حاله قبل . على أنه نقاش في اللفظ فقط كما يشعر به قوله : لا في لفظ الشرعة . وليس من دأب المحصلين ، فكيف يكون من شأن المحققين ؟ وأما النشر فلا يتعين أن يكون على غير ترتيب اللف لأن في بعض النسخ : سنة

وسبيلا . فيكون مرتبا قال العيني : وفي بعض النسخ : سنة وسبيلا . فهو مرتب .

٢٢٥- قال : (لولا دعاءكم) وفيه إطلاق الإيمان على الدعاء ، وهو من الأعمال لأن طريقه المعروف برفع الأيدي فهو عمل اليد واللسان - إلى قوله : وهو صحيح على كل حال اهـ (ج ١ ص ٧٥ - ٧٦) .

اقول : ولفظ حديث مسلم عن عائشة - رضي الله تعالى عنها - قلت: يارسول الله ابن جدعان كان في الجاهلية يصل الرحم ويطعم المسكين فهل ذلك نافعه؟ قال ﷺ : لاينفعه إنه لم يقل يوما : رب اغفرلي خطيئتي يوم الدين . فليس (وارحمني قط) من لفظ الحديث .

يقول : ينبغي أن نذكر لك قبل الكلام على قول صاحب الفيض تفسير قوله تعالى : (قل ما يعبؤ بكم ربي لولا دعاءكم فقد كذبتم) بتمامه لتكون في أثناء ما سنذكر في التعقب على بصيرة وخبرة من الأمر ، فاعلم أن صاحب روح المعاني من مفسري الحنفية قال : (قل) أمر لرسول الله ﷺ بأن يبين للناس الفائزين بتلك النعماء الجليلة التي يتنافس فيها المتنافسون إنما نالوها بما عدد من محاسنهم ، ولولاها لم يعتد بهم أصلا أي قل للناس مشافها لهم بما صدر عن جنسهم من خير وشر (ما يعبؤ بكم ربي) أي أي عبأ يعبأ بكم ، وأي اعتداد يعتذ بكم (لولا دعاءكم) أي عبادتكم له عز وجل حسبما مر تفصيله ، فإن ما خلق له الإنسان معرفة الله تعالى وطاعته جل وعلا ، وإلا فهو والبهائم سواء ، فما متضمنة لمعنى الاستفهام ، وهي في محل النصب ، وهي عبارة عن المصدر ، وأصل العبء الثقل وحقيقة قولهم : ما عبأت به . ما اعتددت له من فوادح همي ، ومما يكون عبأ على كما تقول : ما اكترثت له . أي ما أعددت له من كوارثي ومما يهمني ، وقال الزجاج : معناه أي وزي يكون لكم عنده تعالى لولا عبادتكم ويجوز أن تكون ما نافية أي ليس يعبأ ، وأيا ما كان فجواب لولا محذوف لدلالة ما قبله عليه أي لولا دعاءكم

لما اعتدبكم .

وهذا بيان لحال المؤمنين من المخاطبين ، وقوله سبحانه : (فقد كذبتم) بيان لحال الكفرة منهم ، والمعنى إذ أعلمتكم أن حكمي أني لا أعتد بعبادي إلا لعبادتهم فقد خالفتم حكمي ولم تعملوا عمل أولئك المذكورين ، فالفاء مثلها في قوله : فقد جئنا خراسانا . والتكذيب مستعار للمخالفة ، وقيل : المراد فقد قصرتم في العبادة على أنه من قولهم : كذب القتال . إذا لم يبالغ فيه ، والأول أولى وإن قيل : إن المراد من التقصير في العبادة تركها .

وقرأ عبدالله وابن عباس وابن الزبير (فقد كذب الكافرون) وهو على معنى كذب الكافرون منكم لعموم الخطاب للفريقين على ما أشرنا إليه ، وهو الذي اختاره الزمخشري ، واستحسنه صاحب الكشف ، واختار غير واحد أنه خطاب لكفرة قريش والمعنى عليه عند بعض ما يعبأ بكم لولا عبادتكم له سبحانه أي لولا إرادته تعالى التشريعية لعبادتكم له تعالى لما عبأ بكم ولا خلقكم ، وفيه معنى من قوله تعالى : (ما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون) وقيل : المعنى ما يعبأ بكم لولا دعاءه سبحانه إياكم إلى التوحيد على لسان رسوله ﷺ أي لولا إرادة ذلك . وقيل : المعنى ما يبالي سبحانه بمغفرتكم لولا دعاءكم معه آلهة ، أو ما يفعل بعذابكم لولا شرككم كما قال تعالى : ما يفعل الله بعذابكم إن شكرتم وآمنتم .

وقيل : المعنى ما يعبأ بعذابكم لولا دعاءكم إياه تعالى وتضرعكم إليه في الشدائد كما قال تعالى : (وإذا ركبوا في الفلك دعوا الله) وقال سبحانه : (فأخذناهم بالبأساء والضراء لعلهم يتضرعون) . وقيل : المعنى ما خلقكم سبحانه وله إليكم حاجة إلا أن تسألوه فيعطيكم ، وتستغفروه فيغفرلكم . وروي هذا عن الوليد بن الوليد رضي الله تعالى عنه . وأنت تعلم أن ما آثره الزمخشري لاينافي كون الخطاب لقريش من حيث المعنى فقد خصص بهم في قوله تعالى : (فقد

كذبتم) اهـ .

فتلك تسعة معان للآية ، والعاشر ما بينه ابن عباس - رضي الله تعالى عنهما - من أن المراد بالدعاء الإيمان ، وعليه بناء استدلال البخاري ، ففي هذه الآية إطلاق العمل الذي هو الدعاء على الإيمان، وفي قوله تعالى: وما كان الله ليضيع إيمانكم. إطلاق الإيمان على العمل الذي هو الصلاة .

والدليل على أن الدعاء عمل قوله تعالى : وأعتزلكم وما تدعون من دون الله وأدعو ربي عسى أن لاأكون بدعاء ربي شقيا . فلما اعتزلهم وما يعبدون من دون الله . وقوله : وقال ربكم ادعوني أستجب لكم إن الذين يستكبرون عن عبادتي سيدخلون جهنم داخرين . وقوله : ومن أضل ممن يدعو من دون الله من لايستجيب له إلى يوم القيامة وهم عن دعاءهم غافلون . وإذا حشر الناس كانوا لهم أعداء وكانوا بعبادتهم كافرين . وقال النبي ﷺ : إن الدعاء هو العبادة . وفي رواية ضعيفة : مخ العبادة . فقد جعل الله تعالى ورسوله ﷺ الدعاء عبادة ، ولا شك أن العبادة عمل ، وأي عمل ؟

ثم الدعاء بأي معنى أخذ عمل ، ولايتوقف كونه عملا على رفع الأيدي كما يظهر من كلام صاحب الفيض ، وإنما هو من آدابه في بعض الأحيان ، ولايعتقد أن الدعاء ينحصر فيما يكون برفع الأيدي لغة أو شرعا أو عقلا أو عرفا إلا جاهل أو متجاهل أو غافل أو متغافل ، فصاحب الفيض ههنا إنما رد على نفسه لا على البخاري لأن تقرير استدلال البخاري ذكره صاحب الفيض من عند نفسه ، وأما البخاري فهو منه براء .

وأما قوله : وعندي أن الآية الخ ففيه ما قد عرفت من أن غير واحد من المفسرين ذهبوا إلى أن الخطاب عام يشمل المؤمنين والكافرين ، فأول الآية في حق المؤمنين وآخرها في حق الكافرين ، والمقصود ما يعبأبكم ربي أيها الناس المؤمنون

والكافرون لولا دعاءكم أيها المؤمنون فقد كذبتم أيها الكافرون. والحاصل أن عبأ الله تعالى بجميع الناس المؤمنين منهم والكافرين إنما هو لدعاء المؤمنين منهم خاصة

وأنت خبير بأن عند ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أولى وأرجح ههنا بدرجات لاتحصى من عند صاحب الفيض ، وهو قوله : دعاءكم إيمانكم . ولاينافي هذا قوله تعالى : وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون . لأنه في التعذيب لا في العبأ وفي الاستغفار لا في الدعاء ، وهو أعم من الاستغفار .

وأما تأويله لتفسير ابن عباس رضي الله تعالى عنهما بقوله : إن مراده التنبيه الخ ففيه أن رفع الأيدي ليس من أركان الدعاء ، ولا من شرائطه ، ولا من لوازمه بالاتفاق فلا معنى للتنبيه المذكور . نعم لو قال : إن مراده التنبيه على أن ما يعبأ به عند الله بالذات هو الإيمان فإن الدعاء والاستغفار باللسان ليس أمرا يعتد به بدون الإيمان . لكان له وجه ، ولكن فيه أنه قال بعد : ولما اتفقوا على أن دعاء الكفار يستجاب في الدنيا الخ واستفدت منه أن استغفار الكفار أيضا ينفع شيئا ولو لم يكن منجيا من النار اهـ .

ثم مفاد تأويله أن استدلال المصنف بتفسير ابن عباس أيضا لايصح ، وقد رده بعد بنفسه حيث قال : وهو صحيح على كل حال . فلم ينفعه تأويله شيئا .

وأما ما استفاد من حديث عائشة - رضي الله تعالى عنها - في ابن جدعان ففيه أن النووي قال : معنى هذا الحديث أن ما كان يفعله من الصلة والإطعام ووجوه المكارم لاينفعه في الآخرة لكونه كافرا ، وهو معنى قوله ﷺ : لم يقل : رب اغفر لي خطيئتي يوم الدين . أي لم يكن مصدقا بالبعث ومن لم يصدق به فهو كافر ولاينفعه عمل . قال القاضي عياض - رحمه الله تعالى - وقد انعقد الإجماع على أن الكفار لاتنفعهم أعمالهم ولايثابون عليها بنعيم ولا تخفيف عذاب لكن بعضهم أشد عذابا من بعض بحسب جرائمهم . هذا آخر كلام القاضي ، وذكر الإمام

الحافظ الفقيه أبوبكر البيهقي في كتابه البعث والنشور نحو هذا عن بعض أهل العلم والنظر قال البيهقي : وقد يجوز أن يكون حديث ابن جدعان وما ورد من الآيات والأخبار في بطلان خيرات الكافر إذا مات على الكفر ورد في أنه لايكون له موقع التخلص من النار وإدخال الجنة ولكن يخفف عنه من عذابه الذي يستوجبه على جنايات ارتكبها سوى الكفر بما فعل من الخيرات اهـ .

فتبين أن كون صلة الرحم وإطعام الطعام غير نافعين لابن جدعان لكونه كافرا لا لكونه لم يدع ويستغفر ، وأما على طريقة صاحب الفيض فإنما يفيد الحديث أن أعمال الخير إنما تكون نافعة للكفار إن دعوا الله واستغفروه وإلا فلا ، لا ما استفاد من أن استغفار الكفار أيضا ينفع شيئا ، وفيه أن جعل نفع أعمال الخير في حق الكفار مشروطا بالدعاء والاستغفار يستدعي أن يكونا هما أيضا نافعين لهم وإن لم يكن ذاك النفع بالذات .

وأما الجواز الذي ذكره البيهقي فيحتاج إلى دليل ، ويخالف ما في القرآن من الآيات العديدة الدالة على أن الكفار لايخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون ، وهذا النفي عام لايختص بوجه دون وجه ، وحديث ابن جدعان لاينهض مخصصا لما قاله النووي في بيان معناه .

وأما قوله : وعلى هذا خرجت الآية الخ فقد تقدم جوابه من أن الآية عامة للمؤمنين والكافرين عند كثير من المفسرين الذين على رأسهم ابن عباس ، وابن عباس هو ابن عباس - رضي الله تعالى عنهما -

على أن كون آية في الكفار لايقتضي أن لايستدل بها على حكم من الأحكام المتعلقة بالمسلمين ألاترى أن كثيرا من الحنفية استدلوا على ترك القراءة خلف الإمام بقوله تعالى : وإذا قرئ القرآن . الآية ، ومعلوم أن جما غفيرا من المفسرين قد صرحوا بأن الآية في شأن الكفار ، فلم يكفهم ذلك عن الاستدلال . فإن قلت : إن

هناك جماعة من المفسرين قالوا : إنها نزلت في الصلاة . قلت : إن ههنا أيضا جماعة منهم قالوا : إن الآية في المؤمنين أو عامة لهم وللكافرين . وأما أن استدلال الحنفية بقوله تعالى : وإذا قرئ القرآن الخ صواب أو خطأ ؟ فسيأتي بيانه في مباحث القراءة في الصلاة إن شاء الله تعالى .

ثم أول كلامه أن استدلال المصنف بالآية ، وآخره أنه بقول ابن عباس - رضي الله تعالى عنهما - والحق أن البخاري إنما استدل بالآية بحسب تفسير ابن عباس - رضي الله تعالى عنهما - وهو صحيح على كل حال لا غبار عليه كما بينا قال الحافظ : ووجه الدلالة للمصنف أن الدعاء عمل وقد أطلقه على الإيمان ، فيصح إطلاق أن الإيمان عمل ، وهذا على تفسير ابن عباس اهـ هذا وقد قال صاحب الفيض في مبدء كلامه : (لولا دعاءكم) وفيه إطلاق الإيمان على الدعاء . وقد عرفت من كلام الحافظ أن الأمر بالعكس ، فتدبر .

٢٢٦- **قال** : وفي مصنف ابن أبي شيبة : الإسلام علانية والإيمان ههنا وضرب يده على الصدر . رجاله كلهم ثقات إلا رجل ، وهو علي بن . . . . وقد وثقوه أيضا ، وفي هذا إيماء إلى أن الإيمان ينبعث من الباطن إلى الجوارح والإسلام يسري الخ (ج ١ ص ٧٦) .

يقول أولا : قال ابن أبي شيبة في المصنف : حدثنا زيد بن الحباب عن علي بن مسعدة حدثنا قتادة قال : حدثنا أنس بن مالك قال : قال رسول الله ﷺ : الإسلام علانية والإيمان في القلب ثم يشير بيده إلى صدره [ويقول] : التقوى هاهنا التقوى هاهنا اهـ (ج١١ ص١١ ح١٠٣٦٨) والحديث أخرجه أحمد في مسنده والعقيلي في الضعفاء ، واللفظ الذي ذكره صاحب الفيض لايخلو عن خلل كما يظهر ذلك بمقابلة ما ذكره على لفظ المصنف وقد ذكرناه قبل .

ثانيا : إن في إسناده علي بن مسعدة قال البخاري : فيه نظر . وقال ابن عدي :

أحاديثه غير محفوظة . وقال أبو حاتم : لا بأس به . وقال ابن معين : صالح . وقال النسائي : ليس بالقوي . كذا في الميزان ، فقوله : وقد وثقوه أيضا . فيه أن أحوط العبارة هنا : وقد وثقه بعضهم . وذهب ابن الهمام إلى أن من قال عنه البخاري : فيه نظر*. فلايحتج بحديثه ولا يستشهد به ولايصلح للاعتبار . وفي تهذيب التهذيب : وقال ابن حبان : لايحتج بما لايوافق فيه الثقات .

ثالثا : إن كون رجال سند كلهم ثقات لايستدعي صحة السند ولا حسنه فضلا أن يستدعي صحة الحديث أو حسنه إلا أن يثبت الاتصال وينتفي الشذوذ والنكارة والعلة .لكن في تطبيق هذا ههنا نظر ظاهر بعد تسليم أن رجال هذا الإسناد كلهم ثقات .

رابعا : إن حال الرواية قد ظهر لك مما ذكرنا من أقوال أهل العلم بالحديث في علي بن مسعدة ، وقد قال صاحب الفيض نفسه : رجاله كله ثقات إلا رجل وهو علي الخ فعلي بن مسعدة عنده مستثنى من الثقات ، فيكون عنده غير ثقة . وأما قوله : وقد وثقوه أيضا . فحكاية لقول بعض الناس ليس قولا لنفسه كما كان : إلا رجل الخ قولا لنفسه .

خامسا : إنا تنزلنا وسلمنا أن الحديث حسن لكن نقول : لايثبت به ما رام إثباته لأنه يدل على أن الإسلام علانية والإيمان في القلب ، لا على الانبعاث والسراية اللذين ادعاهما إذ على هذا الحديث لايثبت التلازم الذي هو أساس القول بالسراية والانبعاث ، والذهاب والإياب . بل ظاهر الحديث أن الإسلام علانية سواء كان في القلب أم لا والإيمان في القلب سواء كان في العلانية أم لا ، فلا دلالة في الحديث على ما ذكره ولا إيماء فيه .

ومعلوم أن النبي ﷺ قد ذكر خصال الإسلام في تفسير الإيمان وذلك في حديث وفد عبدالقيس وحديث أن الإيمان بضع وستون شعبة فثبت أن الإيمان علانية أيضا ،

فلم يرد ﷺ في حديث أنس هذا نفي أن يكون الإيمان علانية، وإنما أراد به التنبيه على ما يمتاز به الإيمان عن الإسلام، فهذا الحديث تفسير لقوله تعالى: قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم . الآية .

باب أمور الإيمان

٢٢٧- **قال** : والحق أن النزاع إن كان في أنه هل يمكن أن تكون حقيقة مركبة من أشياء ينتفي بعض أجزائها ويبقى اسم الكل عليها أو لا ؟ فالصواب إلى الشافعية - إلى قوله : فالصواب إلى الحنفية إلا أن نظر الشافعية في الصلاة أصوب اهـ (ج ١ ص ٧٧) .

يقول : إن الأجزاء على أقسام منها الأجزاء العرفية كالأغصان للشجر والأعضاء للإنسان ، ومنها الأجزاء الأصلية كالهيولى والصورة ، ومنها الأجزاء الذهنية كالجنس والفصل . ولا ريب أن الاختلاف في حقيقة الصلاة ليس في أجزائها الذهنية ، وأما الأولان فلايتصور فيهما النزاع لأن الكل يقولون ببقاء اسم الكل بانتفاء بعض دون بعض في الأول ، وبانتفاءه بانتفاء أي بعض في الثاني .

وكذا كون المكملات للشيء أجزاءا له دائما ليس صالحا للنزاع بين الفريقين لأن كل واحد يعلم أن المكملات للشيء من حيث هي مكملات ليست أجزاءا له للمحة واحدة فضلا أن تكون أجزاءا له دائما . لايقال : إن التكميل قد يكون بالأجزاء . لأنا نقول : إنه قد أراد بالمكملات ههنا الأمور الخارجة عن الحقيقة المورثة لها كمالا بدليل المقابلة ، وقد عرفت أن صاحب الفيض قد فرق بين التمام والكمال ، وإن لم يراع هو نفسه ذلك التفريق في بعض المواضع .

والحق أن الصلاة تنتفي بانتفاء بعض ما تشتمل عليه دون بعض بالاتفاق فرجعه فريق إلى أن الأمور التي اشتملت الصلاة عليها أجزاء عرفية لها ، والآخر إلى أنها

أركان ومكملات على طريقة أهل المعقول ، ولا شك أن التوجيه الأول هو الصواب لأن الشرع يتكلم على متفاهم العرف لا على مصطلحات أهل المعقول .

ثم اعلم أن الصلاة حقيقة مركبة بالاتفاق ، والاختلاف إنما هو في أمرين أن هذا الشيء هل هو ركن أو لا ؟ والمندوبات هل هي أجزاء لها أو لا ؟ وأما الإيمان فليس حقيقة مؤلفة عند كثير من الشافعية والحنفية لأنه عندهم عبارة عن التصديق فقط فهو عندهم بسيط .

٢٢٨- **قال** : أما في الإيمان فالأقرب فيه نظر الحنفية لأن الأعمال بعطفها على الإيمان جعلت مكملات له فلايكون الإيمان مجموعا مركبا - إلى قوله : وهذا أوفق بالشافعية اهـ (ج ١ ص ٧٧) .

يقول : لا وجه لترجيح صاحب الفيض نظر الحنفية في الإيمان إلا أمران الأول عطف الأعمال على الإيمان وقد سلم هو نفسه قبل أن العطف لاينافي جزئية المعطوف للمعطوف عليه ولاينفيها حيث قال بعد نقل كلام الحافظ ابن تيمية في الجواب عن الاستدلال بالعطف : وكلامه وإن كان متينا دالا على فطانته الخ .

وإن لم يسلم كما يومي إليه قوله : وإن سلمناه في العطف الخ نقول له : إن الركوع قد عطف على الصلاة في قوله تعالى : وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واركعوا مع الراكعين . فهل يقول : إن الركوع ليس من أجزاء الصلاة لأنه قد عطف عليها ؟ والجواب عما سينساق إلى بعض الأفهام من أن العطف على إيتاء الزكاة أو على إقام الصلاة ، لا على الصلاة سهل جدا ، وههنا مناقشة أخرى .

والثاني كون الإيمان قيدا للأعمال وفيه أن الصلاة قد جعلت قيدا للتلاوة في قوله تعالى : يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون . أي يصلون مع أن التلاوة جزء للصلاة وقد مر بحث كون الجزء عطفا على الكل ، وتحقيق كون الكل قيدا للجزء تفصيلا ، وإنما اخترنا لفظ القيد تبعا له ، وإلا فالصحيح لفظ الحال .

ثم اعلم أن العطف كما لايدل على أن المعطوف ليس جزءا للمعطوف عليه كذلك لايدل على كون المعطوف مكملا للمعطوف عليه ، فقوله : لأن الأعمال بعطفها على الإيمان جعلت الخ لايصح ، فكيف يكون نظر الحنفية في الإيمان أقرب ؟ وأين الظاهر ؟ وأين خلافه ؟

وقوله : فالأظهر الخ فيه أن سياق كلامه وسباقه يستدعيان أن يقول : فالظاهر فيه الخ وقد عرفت حال هذا الظاهر والأظهر .

وقوله : إن الأصل هو التصديق والباقي تابع له . فيه أن هذا لاينافي الجزئية ألاترى أن الشجرة مركبة من الأصل والفرع مع أن الفرع تابع للأصل فتبعية شيء لشيء لاتنافي جزئيته له ، وقد سبق الكلام في هذا الباب مشبعا فراجعه إن كنت بالمراجعة مولعا .

٢٢٩- **قال** بعض الناس : قوله : باب أمور الإيمان . أورد هذا الباب لدفع وهم أن الأجزاء هو الخمس فقط ، فالإيمان عندهم كلي مشكك ، وهذه الأبواب كلها تدل على زيادة الإيمان ، ولاتضرنا لأن الزيادة التي تثبت من هذه الأبواب هي الزيادة بدخول الأعمال فيه ولاننكرها اهـ .

يقول : إن الزيادة بدخول الأعمال فيه تضركم معشر الحنفية ضرا شديدا إذ تنكرون وتجحدون دخول الأعمال في الإيمان ، فأنى تقولون بزيادة الإيمان بدخول الأعمال فيه ؟ وكيف لاتنكرونها ؟ وهل يقول ويعتقد عاقل أنكم بعد نفيكم دخول الأعمال في الإيمان زيادته بدخولها لاتجحدون ؟

على أن غير واحد من العلماء قد صرحوا أن الإمام أبا حنيفة - رحمه الله تعالى - ذهب إلى أن الإيمان لايزيد ولاينقص باعتبار المؤمن به أيضا بعد انقطاع الوحي ، وإلى أن الإيمان اسم للتصديق فقط وأن الأعمال ليست داخلة فيه . وبالجملة قول بعض الناس هذا يرشدك إلى عدم رسوخه في فهم هذه المسألة .

ومن هـذا الباب قولـه قبل : فأنت تعلم أن الزيادة والنقصان لايتصور في نفس التصديق ، وإلا فيصير شكا أو ظنا ، وهما ليسا بالإيمان اهـ ومعلوم أن الجهل المركب والتقليد من التصديق ، وليس واحد منهما شكا ولا ظنا ، والتصديق التقليدي إيمان عند كثير من أهل العلم .

ثم اعلم أن بيان بعض الناس هذا المذكور إعلان منه بأن الزيادة التي تثبت من هذه الأبواب هي الزيادة بدخول الأعمال فيه ، فهذه الأبواب مع ما ذكر فيها مثبتة لمطلوبي البخاري زيادة الإيمان ودخول الأعمال فيه بحسب بيان هذا البعض من الناس وإعلانه ، والأمر في نفس الأمر كذلك ، لكن في بعض الأبواب قد أثبت الزيادة والنقصان والتفاوت في الأمور القلبية أيضا ، فتدبر ولاتكن من الذين لايتدبرون .

٢٣٠- قال صاحب الفيض : إن مفهوم العدد غير معتبر في الأحكام ، فلانتعرض إلى اختلاف العدد في الروايات اهـ (ج ١ ص ٧٨) .

يقول : والحق أن مفهوم العدد معتبر وحجة في الأحكام أيضا ، وبه قال صاحب الهداية من الحنفية قال القاضي الشوكاني : النوع الرابع مفهوم العدد ، وهو تعليق الحكم بعدد مخصوص فإنه يدل على انتفاء الحكم فيما عدا ذلك العدد زائدا كان أو ناقصا ، وقد ذهب إليه الشافعي كما نقله عنه أبو حامد وأبو الطيب الطبري والماوردي وغيرهم ، ونقله أبو الخطاب الحنبلي عن أحمد بن حنبل ، وبه قال مالك وداود الظاهـري ، وبه قال صاحب الهدايـة من الحنفية ، ومنع من العمل به المانعون من العمل بمفهوم الصفة ، قال الشيخ أبو حامد وابن السمعاني : وهو دليل كالصفة سواء .

والحق ما ذهب إليه الأولون والعمل به معلوم من لغة العرب ومن الشرع فإن من أمر بأمر وقيده بعدد مخصوص فزاد المأمور على ذلك العدد أو نقص عنه فأنكر

عليه الآمر الزيادة أو النقص كان هذا الإنكار مقبولا عند كل من يعرف لغة العرب فإن ادعى المأمور أنه قد فعل ما أمر به مع كونه نقص عنه أو زاد عليه كانت دعواه هذه مردودة عند كل من يعرف لغة العرب انتهى كلامه .

ألا ترى أن الحنفية قد ردوا قول الشافعية في العدة بمفهوم الثلاثة ، ولو لم يكن مفهوم العدد معتبرا لكان ردهم هذا عبثا ، ولكان تقييد القرآن للحدود والكفارات وغيرهما بالأعداد المخصوصة لغوا ، فنعوذ بالله من قول مفاده جعل القرآن لغوا ، فتدبر ، واعلم أن لكون المفهوم حجة شروطا ثمانية قد فصلها الأصوليون في مصنفاتهم .

ثم كلام صاحب الفيض هذا يقتضي أن يكون مفهوم العدد معتبرا عنده في غير الأحكام ، واعتقاد كون الإيمان بضعا وستين أو سبعين شعبة ليس من الأحكام في شيء لأن الأحكام أسماء لأفعال المكلفين وصفات لها .

على أن منصب الشارح والمقري والمعلم أن يشرح الحديث مطلقا سواء أتعلق ذلك الشرح بالألفاظ أم بالمعاني ، وإن لم يتعلق ما ذكر فيه بالأحكام أصلا فضلا أن يكون معتبرا فيها أولا . ألا ترى أن ما ذكره صاحب الفيض نفسه قبل في شرح الأبواب والتراجم والأحاديث أكثره ليس من باب الأحكام ، فما ذكره ههنا لعدم تعرضه لاختلاف العدد في الروايات لايتجه رأسا .

٢٣١- **قال** : وقد مر مني أن ظاهر هذا التعبير يؤيد نظر الشافعية لأن الشعب تكون أجزاء للشجرة ، ونحوه قوله تعالى : (كلمة طيبة كشجرة طيبة الخ) فشبه الكلمة بالشجرة - إلى قوله : والنظر دائر فيه بعد اهـ (ج ١ ص ٧٨) .

أقول : المشبه به في الآية مقيد بقوله تعالى : تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها . فلايبقى لهذا الاستدلال وجه . ثم قوله : قد تكون وقد لاتكون . معناه تكون في أوقاتها ولاتكون في غير حينها ، وكذلك الأعمال تكون في حينها .

يقول : إن كلام صاحب الفيض هذا نص صريح في أن المراد بالكلمة الطيبة التي شبهت بالشجرة الطيبة الإيمان ، وبأكلها وثمارها الأعمال ، وفي أن نظره دائر بعد في النسبتين نسبة الأغصان إلى الشجرة ، ونسبة الأثر إلى المؤثر بأن أيهما أرجح أو الصواب .

وقد قال قبل ما لفظه : وبعد اللتيا والتي إذ لم تكن نسبة الأعمال إلى الإيمان كنسبة الأجزاء إلى الكل ، ولا كنسبة الأوراق والعروق والأغصان إلى الشجرة فكيف نسبته إليها ؟ فالجواب أن النسبة بينهما على نظر الحنفية كنسبة الأصل إلى الشجرة والشجرة إلى الثمرة ، فكما أن الشجرة نابتة من أصلها . ثم الثمرة من تلك الشجرة كذلك الأعمال تنبت من الإيمان فهو المبدأ ، وهذه آثارها ، وكما أن الثمار تبدو وتسقط تجيء وتذهب كذلك حال الأعمال مع الإيمان فتكون قد وقد . وقوله تعالى : (أصلها ثابت وفرعها في السماء) فالأصل هو الإيمان والفروع هي الأعمال ، ولعل حديث شعب الإيمان أيضا على الفرعية لا الجزئية ، فلا أقول كما هو المشهور إن نسبة الأعمال إلى الإيمان كنسبة المكمل إلى المكمل ، ولا أجعله في التعبير مكملا للإيمان ، بل لاأحب أن أقول : إنها كنسبة الثمرة إلى الشجرة أيضا فإن المقصود من الشجرة الثمار ، فتكون الأعمال مقصودة والإيمان تابعا مع أنه أصل وهي فرع تنبت منها فالتعبير الأوفى هو الأصلية والفرعية اهـ فانظر ما بين كلاميه من الاختلاف والتفاوت مع ما فيهما من الضعف والتهافت وقد سبق هذا البحث مفصلا .

ثم قولـه هذا وقوله قبل يقتضيان أن النزاع في جزئية الأعمال قائم بين الحنفية والشافعية ، وأنهما فريقان متخاصمان في هذا الخلاف . والحق أن الكثيرين منهما على أن حقيقة الإيمان لاتتعدى التصديق ولاتجاوزه إلى ما عداه وقد أشرنا إليه من قبل ، فتدبر ولاتكن من الذين لايتدبرون .

٢٣٢- **قال** : ولنا أن نقول : إن للشعب نسبة أخرى إلى أصلها وهي كونها نابتة منه وناشئة عنه ، وحينئذ لاتكون تلك الشعب أجزاء ينتفي الكل بانتفاءها ، بل فروعا يبقى اسم الكل مع انتفاء بعضها اهـ (ج ١ ص ٧٨) .

يقول : إن نسبة الشعب إلى الشجرة ليست من نسبة الشعب إلى أصلها في شيء حتى يقال : إن للشعب نسبة أخرى إلى أصلها . على أن حديث الشعب نص في أن الإيمان شعب ، وهي الأعمال والأفعال والأقوال والأمور القلبية ذات الجلال فالحديث نص في أن الإيمان أعمال كما أنه أمور القلب وأقوال ، ولايدل بوجه من وجوه الدلالة على أن الأعمال شعب نابتة من أصل هو الإيمان .

ثم إن قوله : بل فروعا يبقى الخ ينافي ما رامه من إبطال الجزئية إذ بقاء اسم الكل مع انتفاء بعضها وإن كان ذلك البعض فرعا لايتصور في شيء لا جزء له أصلا لأن كلية شيء تستدعي جزئية شيء له بالضرورة ، فتأمل .

٢٣٣- **قال** : وقد علمت أن الاختلاف في كونها فروعا أو أجزاء لايرجع إلى إكفار معدمي الأعمال أو عدمه ، بل هو اختلاف تعبير بحسب الأنظار - إلى قوله : ولكن أبن هذا من ذلك ؟ اهـ (ج ١ ص ٧٨) .

يقول : قد مر أن الغزالي قال : وللإسلام والإيمان حكمان أخروي ودنيوي أما الأخروي فهو الإخراج من النار ومنع التخليد إذ قال رسول الله ﷺ : يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من إيمان . وقد اختلفوا في أن هذا الحكم على ما ذا يترتب وعبروا عنه بأن الإيمان ماذا هو ؟ فمن قائل يقول : إنه مجرد العقد . ومن قائل يقول : إنه عقد بالقلب وشهادة باللسان . ومن قائل يزيد ثالثا وهو العمل بالأركان اهـ .

فعلم أن الاختلاف في جزئية الأعمال ليس اختلافا في التعبير فقط ، بل الاختلاف في الحقيقة أيضا ، وقد اعترف صاحب الفيض نفسه بهذا أيضا فيما

مضـى حيث قـال في (ص ٥٩) : فظهر أن النزاع ليس لفظيا فإنه بعيد عن أئمة الدين ، بل الاختلاف في تحقيق حقيقة الإيمان أنها التصديق فقط أو المجموع الخ .

فإذا لم تتحقق حقيقة الإيمان بدون الأعمال عند القائلين بأن حقيقة الإيمان المجموع كان المصدق غير العامل عندهم كافرا غير مؤمن لا محالة إلا أن يكون عذره معتبرا عند الشرع خلافا لمن قالوا : إنها التصديق فقط . فإنه عندهم مؤمن كامل الإيمان ، فانظر هل هذا اختلاف يرجع إلى إكفار معدمي الأعمال وعدمه فيكون اختلافا في الحقيقة ، أو لا فيكون اختلافا في التعبير فقط ؟

ثم التفصيل الذي ذكره بقوله : وتفصيله أن أجزاء الشيء لا يجب أن يكون الخ لاينتج الإجمال المذكور بقوله : إن الاختلاف في كونها فروعا أو أجزاء لايرجع الخ لأن بعض الأعمال للإيمان كالرأس والقلب للإنسان والجذع للشجرة عند قوم وهي كالشعر والإصبع والورق عند آخرين وقد قال هو نفسه قبل : ثم في فتاوى الحنابلة أنه إذا لم يصل رجل يمهله القاضي ثلاثة أيام ويفهمه ثم يقتله كفرا وقال الشافعي : يقتله حدا الخ .

فكون الأجزاء غير متساوية الأقدام لايستدعي أن لايرجع الاختلاف إلى إكفار معدمي الأعمال أو عدمه . ثم قد تقدم أن الفروع قد تكون أجزاء ألا ترى أن فروع الشجرة أجزاء لها ، فلا منافاة بين الفروع والأجزاء .

٢٣٤- **قال** : نعم هناك أجزاء أخرى تكون على حد سواء كاللبنات للجدار فإن كان مرادهم بإثبات الجزئية نحو تلك فلانسلمها ولا نراها ثابتة من الأحاديث ، وإن أرادوا بها الجزئية كما في الطائفة الأولى فإنا نقول بها اهـ (ج ١ ص ٧٩) .

يقول أولا : إن اللبنات لاتكون أجزاء للجدار بالفعل إلا بعد تركبه منها ، ومعلوم أن اللبنات التي في أعلى الجدار ليست كاللبنات التي في أسفله في وجود الجدار وبقاءه فإن الجدار ينقض بإخراج اللبنات السفلي منه ، لا بإسقاط العليا منه ،

فبعض أجزاء الإيمان كاللبنات السفلي التي ينتفي الجدار بانتفاءها كالتصديق مثلا ، وبعضها كالعليا التي لاينهدم الجدار لهدمها كبعض أعمال الجوارح ، فإن كان مرادهم بإثبات الجزئية كجزئية اللبنات للجدار فلا وجه لإنكارها أيضا إذ جزئيتها في بقاء الكل وانتفاءه كجزئية الأصول والفروع للشجرة .

ثانيا : إن قوله : وإن أرادوا بها الجزئية كما في الطائفة الأولى الخ فيه أنه قد جحد هذه الجزئية ، بل الجزئية مطلقا فيما قبل وبعد حيث قال : فإن الإيمان عندنا بسيط .

٢٣٥- **قال** : أما الحديث فلم يعبر إلا بكونها شعبا ، وفيه تردد بعد من حيث كونها فرعا وبحسب كونها جزءا ولكل وجهة هو موليها اهـ (ج ١ ص ٧٩) .

يقول : لا تردد فيه بعد ولا قبل لأن الإيمان إذا كان مجموع شعب بنص الحديث الصحيح المتفق عليه الذي ثبوته قطعي عنده أيضا تكون تلك الشعب أجزاء لا محالة سواء أطلقت عليها لفظ الفروع أم لفظ الأجزاء .

وقد عرفت أن الفروع من أجزاء الشجرة فلا وجهة من لدن مبعث النبي ﷺ إلى أن تقوم الساعة إلا واحدة وهي ما نصبها وعينها الله تعالى على لسان رسوله ﷺ من أن الإيمان بضع وستون شعبة ، ونحن وجوهنا شطر تلك الوجهة مولون ، وبحبل الله وحديث رسول الله ﷺ معتصمون وآثار السلف من الأصحاب والأتباع ومن بعدهم مقتفون والحمد لله رب العلمين .

٢٣٦- **قال** : قوله : (الحياء) وهو عندي لاينقسم إلى نوعين شرعي وعرفي كما قالوا، بل هو أمر واحد فمن غلب عليه ذكر الله استحيى منه أن يهتك محارمه، ومن غلبت عليه الدنيا استحيى منها ، فالفرق باعتبار المتعلق اهـ (ج ١ ص٧٩) .

يقول : قد صرح غير واحد من العلماء أن ألفاظ النوع والصنف والقسم والنحو والوجه والضرب في مقام التقسيم في كلام كثير من الناس بمعنى واحد ،

وتقسيم الشيء قد يكون من باب التقسيم إلى الجزئيات ، وقد يكون من قبيل التقسيم إلى الأجزاء ، ولا ريب أن الحياء نوعان شرعي وعرفي أي قسمان ، وكون الفرق بينهما باعتبار المتعلق ولو سلم لاينافيه إلا باعتبار اصطلاح أهل المعقول في النوع ، وهو ليس بملحوظ في تقسيم علماء الأخلاق للحياء إلى نوعين حتى يقال : لا ينقسم إلى نوعين شرعي وعرفي كما قالوا الخ .

٢٣٧- **قال** : واعلم أن بعض الأخلاق الحسنة التي هي مباد للإيمان مقدمة على الإيمان يجيء عليها لون الإيمان كالأمانة ، ولذا قال : (لا إيمان لمن لا أمانة له) فالأمانة متقدمة على الإيمان - إلى قوله : ولعل الأمر كما قلنا اهـ (ج ١ ص ٧٩) .

يقول أولا : إن الحياء والأمانة ليسا بمتقدمين على الإيمان فإن الرجل قد يكون فاحشا بذيا وخوانا أثيما حالة الكفر ، وحييا ستيرا وأمينا كبيرا حالة الإيمان فإن قلت : إن المبادئ ما يتوقف عليها الشيء كالأجزاء والشروط والعلل ، وقد قلتم إن الأعمال - ومنها الأخلاق الحسنة - أجزاء للإيمان ، فالأخلاق الحسنة كلها من مبادي الإيمان ومتقدمة عليه ، فكيف لايكون الحياء والأمانة متقدمين على الإيمان ؟

قلت : تقدم كل جزء على الكل ممنوع ألا ترى أن الساق والورق من أجزاء النبات ، وليسا بمتقدمين عليه ، وأن اليد والرجل والرأس من أجزاء بدن الإنسان وليست متقدمة عليه . كذا قيل وفيه نظر ظاهر لأن الجزء من حيث هو جزء يكون متقدما على الكل بالطبع . نعم الأجزاء التحليلية لاتكون بهذه المثابة ، وفي هذا النظر الظاهر ما لايخفى .

والحق في الجواب أن بحث صاحب الفيض في التقدم الذي قبل إطلاق اسم الإسلام على الرجل ، وما يلـزم من جزئية الأعمـال للإيمان فإنما هو التقدم الذي قبل تحقق حقيقة الإيمان بالفعل ، فأين هذا من ذاك ؟ وشتان ما بينهما . وقال شيخنا - حفظه الله تعالى - : والظاهر أن الحياء الشرعي الذي يحتاج إلى

الإخلاص والنية لايكون مقدما على الإيمان . هذا وفي زوايا الكلام خبايا لايسع بيانها المقام .

ثانيا : إن قوله : لما عدت توابع الإيمان الخ يشير إلى ضعفه وسخافته قوله بعد: ولعل الأمر كما قلنا. على أن التعبيرات قوالب الحقائق ومظاهرها ، فما جعله الشرع جزءا في التعبير وشعبة في اللفظ فهو عنده جزء في الحقيقة وشعبة في المعنى إلا أن يدل دليل على خلافه وهو منتف ههنا .

ثالثا : إن تركيب (لا إيمان لمن لا أمانة له) لايقتضي تقدم الأمانة على الإيمان ، وإنما مفاده نفي الإيمان عمن انتفت عنه الأمانة تقدمت على إيمانه أو لا .

رابعا : إن بعض الأعمال والأخلاق الحسنة إذا كانت متقدمة على الإيمان ومبادي له فكيف يكون ذلك البعض من توابع الإيمان ؟ فإن التابع من حيث هو تابع يكون بعد المتبوع بالضرورة .

٢٣٨- **قال** : وعلى هذا فالأحوال عند السلف ثلاثة الإسلام الخالص ، والكفر الخالص ، والثالث ما يشتمل على صفات الإيمان والكفر ، فإن الإيمان عندهم مركب - إلى قوله : فريق في الجنة وفريق في السعير اهـ (ج ١ ص ٧٩) .

أقول : وهذا الذي ذكره هو مذهب المرجئة والمعتزلة والخوارج ، ثم التقابل ليس بصحيح لأن الثالث الذي يشتمل على صفات الإيمان والكفر إن اشتمل على الجحود وغيره فهو كافر داخل في الثاني ، وإلا فهو مؤمن داخل في الأول .

يقول : قال صاحب الفيض نفسه قبيل هذا ما نصه : وإن أرادوا بها الجزئية كما في الطائفة الأولى فإنا نقول بها اهـ والآن قد صرح بأن الإيمان عنده وعند حزبه بسيط . فهل هذا إلا تناقض ؟

وقد مضى تحقيق الفرق بين مذهب السلف الصالح ، وبين مذهب المعتزلة والخوارج ، وأن السلف - رحمهم الله تعالى - لايقولون بالمنزلة بين المنزلتين

وتركب الإيمان عندهم لايستلزمها كما يشعر به كلام صاحب الفيض .

وكون الإيمان بسيطا واسما للتصديق فقط لايستدعي أن لايكون في الكافر خصلة الإيمان ألا ترى أن القرآن الكريم قد صرح بعلم أهل الكتاب ومعرفتهم في مواضع منه مع أنهم كافرون عند القائلين ببساطة الإيمان أيضا ، فكيف ينحصر الأمر في الحالين فقط على تقدير البساطة دون التركب ؟ ثم تفصيل المسألة قد سبق فراجع إليه . فإن قلت : إن الإقرار شرط عند القائلين بالبساطة . قلت : نعم لكن لإجراء الأحكام عند الكثيرين منهم ، وهو شطر عند القائلين بالتركيب ولاسيما السلف .

باب المسلم ..... الخ

٢٣٩- **قال** : والجملة تشتمل على تعريف الطرفين ، وهو مفيد للقصر ، وهو من الطرفين عندي أي قد يكون لقصر المسند إليه على المسند وقد يكون بالعكس ، وقد تصلح جملة لكل منهما - إلى قوله : فهو غلط عندي اهـ (ج ١ ص ٧٩) .

يقول : قال التفتازاني في شرح قول صاحب التلخيص : والثاني قد يفيد قصر الجنس على شيء تحقيقا نحو زيد الأمير أو مبالغة لكماله فيه نحو عمرو الشجاع . ما نصه بلفظه : والحاصل أن المعرف بلام الجنس إن جعل مبتدأ فهو مقصور على الخبر سواء كان الخبر معرفة أو نكرة ، وإن جعل خبرا فهو مقصور على المبتدأ اهـ .

وهذا تصريح من التفتازاني نفسه بأن المقصور في صورة تعريف الطرفين قد يكون المبتدأ وقد يكون الخبر ، فهو قائل بالقصر من الطرفين ، فما نسبه صاحب الفيض إلى التفتازاني ليس مذهبا له ، وما هو مذهب له ليس بغلط . ومقتضى كلام التفتازاني هذا أن المبتدأ والخبر إذا كانا معرفين بلام الجنس كان القصر حينئذ من الطرفين معا أحيانا ، والمسألة خلافية ، والتحقيق في موضعها . نعم إذا كانت جملة صالحة لكل من قصر المسند إليه وقصر المسند على سبيل الانفراد فأية استحالة

في كون القصر من الطرفين معا على سبيل الاجتماع .

ثم الحديث يشتمل على تعريف الطرفين إن جعلت كلمة من موصولة ، وإن جعلت موصوفة فلا . وذهب النحاة إلى أنه إذا كانت كلمة من مبتدأ فجعلها موصولة أولى ، وإذا كانت خبرا فجعلها موصوفة أولى ، وكذلك كلمة ما ، والوجه أن الأصل في جانب المبتدأ التعريف وفي جانب الخبر التنكير .

وقال صاحب روح المعاني في تفسير قوله تعالى : ذلك عيسى بن مريم : فالحصر مستفاد من فحوى الكلام ، وقيل : هو مستفاد من تعريف الطرفين بناء على ما ذكره الكرماني من أن تعريفهما مطلقا يفيد الحصر ، وهو على ما فيه مخالف لما ذكره أهل المعاني من أن ذلك مخصوص بتعريف المسند باللام أو بإضافته إلى ما هي فيه كتلك آيات الكتاب على ما في بعض شروح الكشاف . وقيل : استفادته من التعريف على ما ذكروه أيضا بناء على أن عيسى مؤول بالمعرف باللام أي المسمى بعيسى . وهو كما ترى فعليك بالأول اهـ .

وكلام القزويني في التلخيص والتفتازاني في شرحه يقتصر على التعريف باللام كما رأيت ، وأنت خبير بأن الحديث على تقدير أن تكون من موصولة لايشتمل على تعريف الطرفين باللام ، وأما على تقدير أن تكون موصوفة فلايشتمل على تعريف الطرفين أصلا .

٢٤٠- **قال** : ثم إن هذا الحكم قد أخذته الشريعة من الاشتقاق ، فالمسلم من سلم الناس من إيذاءه ، وذلك لأنه وجد فيه مأخذ الاشتقاق - إلى قوله : فكذلك المسلم من اتصف بوصف السلامة اهـ (ج ١ ص ٧٩) .

يقول : إن الأولى منه ما ذكره العيني - رحمه الله تعالى - من أنه قال القاضي عياض وغيره : المراد الكامل الإسلام والجامع لخصاله من لم يوذ مسلما بقول ولا فعل وهذا من جامع كلامه عليه الصلاة والسلام وفصيحه كما يقال : المال الإبل

والناس العرب . على التفضيل لا على الحصر ، وقد بين البخاري ما يبين هذا التأويل ، وهو قول السائل : أي الإسلام خيـر . قال : من سلم المسلمون من لسانه ويده .

وقال الخطابي : معناه أن المسلم الممدوح من كان هذا وصفه وليس ذلك على معنى أن من لم يسلم الناس منه ممن دخل في عقد الإسلام فليس ذلك بمسلم وكان ذلك خارجا عن الملة أيضا إنما هو كقولك : الناس العرب . تريد أن أفضل الناس العرب فههنا المراد أفضل المسلمين من جمع إلى أداء حقوق الله تعالى أداء حقوق المسلمين والكف عن أعراضهم ، وكذلك المهاجر الممدوح هو الذي جمع إلى هجران وطنه هجر ما حرم الله تعالى عليه ، ونفي اسم الشيء على معنى نفي الكمال عنه مستفيض في كلامهم . قلت : وكذا إثبات اسم الشيء للشيء على معنى إثبات الكمال له مستفيض في كلامهم اهـ .

ووجه الأولوية أن كلام صاحب الفيض ناظر إلى الأصل والإسلام نفسه نظرا جليا، وكلام العيني إلى فضله وكماله جلاء ودقة ، وقد قال صاحب الفيض بعد : والقصر باعتبار تنزيل منزلة المعدوم ولاأقول بتقدير الكمال اهـ .

ثم فيه أن مأخذ الاشتقاق المسلم الذي هو السلامة إنما يوجد فيمن يسلم منه لا فيه، فحق قوله : فكذلك المسلم من اتصف بوصف السلامة . أن يكون هكذا : فكذلك المسلم من اتصف بوصف الإسلام على حد قوله : الضارب من اتصف بالضرب . أو من اتصف بوصف سلامة إخوانه منه ، وأنت تعلم أن مأخذ الاشتقاق هو السلامة لا السلامة منه ، وجعل الرجل غيره سالما منه ليس من معاني الإسلام في اللغة ، وما ذكره الراغب من أن الإسلام الدخول في السلم فهو مشرب آخر ، والسلم فيه بمعنى الصلح ، والسلامة من لوازمه قال في القاموس : وأسلم انقاد وصار مسلما كتسلم والعدو خذله ، وأمره إلى الله تعالى سلمه اهـ .

٢٤١- قال : وعلم منه أن الإسلام كما هو معاملة مع الله سبحانه كذلك معاملة مع الناس أيضا اهـ (ج ١ ص ٧٩) .

يقول : قال الحافظ : ويحتمل أن يكون المراد بذلك أن يبين علامة المسلم التي يستدل بها على إسلامه ، وهي سلامة المسلمين من لسانه ويده كما ذكر مثله في علامة المنافق . ويحتمل أن يكون المراد بذلك الإشارة إلى الحث على حسن معاملة العبد مع ربه لأنه إذا أحسن معاملة إخوانه فأولى أن يحسن معاملة ربه من باب التنبيه بالأدنى على الأعلى اهـ .

وتعقبه العيني بقوله : فيه نظر وخدش من وجهين أحدهما أن قوله : يحتمل أن يكون المراد بذلك الإشارة إلى حسن معاملة العبد مع ربه . ممنوع لأن الإشارة ما ثبت بنظم الكلام وتركيبه مثل العبارة غير أن الثابت من الإشارة غير مقصود من الكلام ولاسيق الكلام له فانظر هل تجد فيه هذا المعنى .

والثاني أن قوله : فأولى أن يحسن معاملة ربه . ممنوع أيضا ، ومن أين الأولوية في ذلك ، والأولوية موقوفة على تحقق المدعى والدعوى غير صحيحة لأنا نجد كثيرا من الناس يسلم الناس من لسانهم وأيديهم ، ومع هذا لايحسنون المعاملة مع الله تعالى اهـ .

والجواب أن الإشارة في كلام الحافظ أعم ليست بمصطلحة . مع أن لفظ المسلم يدل على حسن معاملة العبد مع ربه ، وبيانه هنا غير مقصود ولا مسوق له الكلام ، وأن كون الأولوية موقوفة على تحقق المدعى مخدوش ، والدعوى صحيحة لأنها قول الحافظ : إذا أحسن معاملة إخوانه الخ وأما القول بأنه إذا أحسن الإنسان معاملة الناس فأولى الخ أو إذا سلم الناس من لسان إنسان ويده فأولى الخ فليس من الدعوى في شيء ، فنظر العيني في كلام الحافظ مخموش ومكدوش .

٢٤٢- قال : واعلم أن الإسلام حقيقة ما يعبر عنه بأن نقول : (اطمئن أنت مني

وأنا مطمئن منك) لأنــه كان من عاداتهم قبل الإسلام سفك الدماء ، وهتك الأعراض - إلى قوله : فكأنه أحال على اللغة اهـ (ج ١ ص ٧٩ - ٨٠) .

يقول : قال الله تعالى : هو اجتباكم وما جعل عليكم في الدين من حرج ملة أبيكم إبراهيم هو سماكم المسلمين من قبل . الآية وقال تعالى : إذ قال له ربه أسلم قال أسلمت لرب العالمين . وقال تعالى : ولكن كان حنيفا مسلما . وقال تعالى : فلما أسلما وتله للجبين . وقال تعالى : ووصى بها إبراهيم بنيه ويعقوب يا بني إن الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون . وقال تعالى : قالوا نعبد إلهك وإله آبائك إبراهيم وإسماعيل وإسحاق إلها واحدا ونحن له مسلمون . وقال تعالى : وما تنقم منا إلا أن آمنا بآيات ربنا لما جاءتنا ربنا أفرغ علينا صبرا وتوفنا مسلمين . وقال تعالى : قال الحواريون نحن أنصار الله آمنا بالله واشهد بأنا مسلمون اهـ .

والإسلام في هذه الآيات بمعنى الانقياد أو التفويض أو الدخول في الدين ، وقد دلت هذه الآيات وغيرها أن لفظ المسلم كان معهودا في شرائع من قبلنا فقوله : فلما نزلت الشريعة أرادت أن تعين لفظا الخ كما ترى إلا أن يراد بالشريعة في قوله هذا أول شريعة استعمل فيها لفظ الإسلام والمسلم لكن يخدش ذلك ما قال بعد : ولذا قال : المسلم من سلم الخ وقس على لفظ المسلم لفظ المؤمن فإنه قد استعمل أيضا في شرائع من قبلنا وعليك باستخراج الآيات من القرآن الكريم لهذا الموضوع العظيم .

ثم لايذهب عليك أن قوله : اطمئن أنت مني الخ من لوازم التسالم والتصالح ليس بحقيقة الإسلام في اللغة إلا أن يقال : إن الإسلام اسم للدخول في السلم والصلح ومن لوازمه ما ذكره ، ولا في الشرع نعم أفضل المسلمين عنده من سلم المسلمون الخ .

والحق أن الإسلام الشرعي واللغوي بينهما مناسبة جلية على أي معنى أخذت الإسلام اللغوي ، فإن الإسلام الشرعي يوجد فيه الانقياد والتفويض والدخول في السلم وخذلان أعداء الدين .

٢٤٣- **قال المحشي** : قال علي القاري - رحمه الله تعالى - في الجنائز : إن إحدى فوائد السلام أن يسمع المسلم المسلم عليه ابتداء لفظ السلام ليحصل الأمن من قبل قلبه اهـ (ج ١ ص ٨٠) .

يقول : لا ريب أن ما ذكره علي القاري - رحمه الله تعالى - من فوائد تحية السلام لا من فوائد الإسلام ، ولا من مناسبات الإسلام الشرعي بالإسلام اللغوي ، وأما الأمن الذي يحصل لمن سمع لفظ الإسلام أو المسلم فإنما هو لإحضار حكمه وخصائله الفاضلة حتى أن من لم يعلم ذلك أو لم يستحضره لم يحصل له الأمن من قبله بمجرد ذلك السماع . ثم اعلم أن الأمن والسلامة اللذين يحصلان من المؤمن والمسلم لغير الله ورسوله ﷺ مقيدان بشروط قد فصلت في الكتاب والسنة .

باب أي الإسلام أفضل

٢٤٤- **قال صاحب الفيض** : لما فرغ عن أجزاء الإسلام أراد أن يذكر مراتب الإسلام ، وههنا إشكال ، وهو أنه كيف يستقيم اختلاف الأجوبة مع اتحاد السؤال - إلى قوله : ولايتحمل فيه هذا الاختلاف اهـ (ج ١ ص ٨٠) .

أقول : الجواب المشهور أن الاختلاف في الجواب إنما هو لاختلاف حال السائلين أو السامعين قال الحافظ : وعلى تقدير اتحاد السؤالين جواب مشهور وهو الحمل على اختلاف حال السائلين أو السامعين ، فيمكن أن يراد في الجواب الأول تحذير من خشي منه الإيذاء بيد أو لسان فأرشد إلى الكف ، وفي الثاني ترغيب من رجي فيه النفع العام بالفعل والقول فأرشد إلى ذلك ، وخص هاتين الخصلتين

بالذكر لمسيس الحاجة إليهما أول ما دخل المدينة كما رواه الترمذي وغيره مصححا من حديث عبد الله بن سلام اهـ .

وقال العيني : وأجيب بأن الجوابين كانا في وقتين فأجاب في كل وقت بما هو الأفضل في حق السامع أو أهل المجلس ، فقد يكون ظهر من أحدهما قلة المراعاة ليده ولسانه وإيذاء المسلمين ، ومن الثاني إمساك من الطعام وتكبر فأجابهما على حسب حالهما اهـ فيعم الجواب المشهور ولايختص بالسائلين ، فلايرد ما أورده بقوله : وفيه أن هذا الجواب لايجري الخ .

يقول : إن قوله : أما إن كان قاله بداية بدون سبق سؤال الخ قدره واخترعه واختلقه من عند نفسه لا وجود له في نفس الأمر ، وأما حديث عبدالله بن عمرو - رضي الله تعالى عنه - فليس بنص في أن قوله ﷺ : المسلم من سلم الخ كان بداية بدون سبق سؤال كما أنه ليس نصا في أنه كان جوابا لسؤال سائل .

وحديث أبي موسى الأشعري - رضي الله تعالى عنه - نص صريح في أن رسول الله ﷺ قال : من سلم المسلمون الخ في جواب سؤالهم قال الحافظ : قوله : (قالوا) رواه مسلم والحسن بن سفيان وأبو يعلى في مسنديهما عن سعيد بن يحيى بن سعيد شيخ البخاري بإسناده هذا بلفظ (قلنا) ورواه ابن منده من طريق حسين بن محمد الغساني أحد الحفاظ عن سعيد بن يحيى هذا بلفظ (قلت) فتعين أن السائل أبو موسى ، ولا تخالف بين الروايات لأنه في هذا صرح وفي رواية مسلم أراد نفسه ومن معه من الصحابة إذ الراضي بالسؤال في حكم السائل ، وفي رواية البخاري أراد أنه وإياهم . وقد سأل هذا السؤال أيضا أبو ذر رواه ابن حبان ، وعمير بن قتادة رواه الطبراني اهـ .

والظاهر أن أسئلة أبي موسى وأبي ذر وعمير بن قتادة - رضي الله تعالى عنهم - كانت في أوقات مختلفة ومجالس متعددة ، والأغلب أن عبدالله بن عمرو -

رضي الله تعالى عنه - كان موجودا في واحد منها أو غيره من مجالس ذلك السؤال فحكى جواب رسول الله ﷺ للسائل بدون ذكر السؤال كيف لايكون ذلك ؟ وقد روى مسلم عن يزيد بن أبي حبيب عن أبي الخير أنه سمع عبدالله بن عمرو بن العاص يقول : إن رجلا سأل رسول الله ﷺ فقال : أي المسلمين خير ؟ فقال : من سلم المسلمون من لسانه ويده . فقد صرح عبدالله بن عمرو - رضي الله تعالى عنه - في هذه الرواية أن الحديث كان جوابا لمن سأل أي المسلمين خير ؟ وظاهر صنيع البخاري يؤيد ذلك حيث وضع حديث أبي موسى بعد حديث عبدالله بن عمرو من غير فصل ، وفي هذا التأييد نظر واضح . ثم قد صرح عبدالله بن عمرو أن قوله ﷺ: تطعم الطعام وتقرأ السلام الخ كان جوابا لمن سأله أي الإسلام خير ؟

وأما قوله : لما فرغ عن أجزاء الإسلام أراد أن يذكر مراتب الإسلام . ففيه أن العيني قال في شرح قول البخاري : باب إطعام الطعام من الإسلام . ما لفظه : الكلام فيه مثل الكلام فيما قبله في الأعراب وتركه ، وفي رواية الأصيلي من الإيمان موضع من الإسلام ، والتقدير إطعام الطعام من شعب الإسلام أو الإيمان . وذلك لأنه لما قال أولا : باب أمور الإيمان . وذكر فيه أن الإيمان له شعب ذكر عقيبه أبوابا كل منها يشتمل على شيء من الشعب ، وهذا الباب فيه شعبتان الأولى إطعام الطعام والثانية إقراء السلام مطلقا اهـ .

وقال الحافظ قبله : قوله : (من الإسلام) للأصيلي من الإيمان أي من خصال الإيمان ، ولما استدل المصنف على زيادة الإيمان ونقصانه بحديث الشعب تتبع ما ورد في القرآن والسنن الصحيحة من بيانها ، فأورده في هذه الأبواب تصريحا وتلويحا اهـ وأتى بالأبواب لئلا يخلو الكلام عن فوائد مزيدة فلم يفرغ من بيان أجزاء الإسلام والإيمان وشعبه ، ولم يرد ذكر مراتبه بعد فراغه من بيان الأجزاء ، وإنما أتى بذكر المراتب في ضمن تعداد الشعب فتدبر .

ثم قول صاحب الفيض هذا يدل على أن للإسلام أجزاءا فيكون للإيمان أيضا أجزاء لأن الإسلام عنده عين الإيمان ولا فرق بينهما عنده إلا بالإياب والذهاب ، وأما على ما هو التحقيق فلأن الإسلام مأخوذ في الإيمان وجزء له ، وإذا ثبت أن للجزء أجزاءا ثبت أن للكل أجزاءا لا محالة . وقد صرح صاحب الفيض أن الإيمان عنده بسيط فيكون الإسلام أيضا عنده بسيطا .

٢٤٥- **قال** : والجواب الثاني أن الاختلاف باعتبار اختلاف لفظ السؤال دون حال السائل ففي بعضه أي الإسلام أفضل ، وفي بعضه أي الإسلام خير - إلى قوله : فما الدليل على أن هذا من لفظه وليس من الراوي اهـ (ج ١ ص ٨٠) .

يقول أولا : لو سلم ما ذكره بقوله : هذا الجواب يحتاج إلى تتبع بالغ الخ لانسد باب استنباط الأحكام والمسائل من ألفاظ الحديث النبوي لأنه يحتاج إلى تتبع بالغ وإلى تعيين اللفظ بعينه من صاحب الشريعة ، وهو أمر عسير لفشو الرواية بالمعنى فما الدليل على أن اللفظ الذي استنبط منه الحكم والمسألة من لفظه وليس من الراوي ؟

ثانيا : إن الرواية بالمعنى إنما هي رخصة لمن لم يستحضر اللفظ ، وقد كانوا من أشد الناس وأقواهم حافظة حتى حفظوا عجر الروايات وبجرها ، وضبطوا سبر المرويات وحبرها ، وأتقنوا سين الأخبار وشينها ، فنحن نثق بأنهم رووها كما سمعوها ، وأدوها كما وعوها إلا أن يقوم دليل على خلافه يدل على أنهم عملوا بالرخصة ورووا الحديث بالمعنى دون اللفظ .

ثالثا : إن الرواية بالمعنى في الأحاديث الثابتة لم تفش حتى يكون أمر تعيين اللفظ من صاحب الشريعة أو غيره عسيرا .

رابعا : إذا تعين أن المعنى من صاحب الشريعة كما هو مفاد الرواية بالمعنى فعدم تعين اللفظ لايضر لأن المعنى محفوظ ، والذي أرى أن صاحب الفيض قد التبس

عليه الرواية بالمعنى بالرواية بغير المعنى فقال ما قال ، فتدبر .

خامسا : إن ظاهر كلام صاحب الفيض أنه يسلم الفرق بين السؤالين أي الإسلام أفضل ؟ وأي الإسلام خير ؟ ويقرره وإلا فلا معنى لقوله : وإلى تعيين اللفظ بعينه الخ وقد أنكره بعضهم قال الحافظ : وقال الكرماني : الفضل بمعنى كثرة الثواب في مقابلة القلة والخير بمعنى النفع في مقابلة الشر ، فالأول من الكمية والثاني من الكيفية فافترقا . واعترض بأن الفرق لايتم إلا إذا اختص كل منهما بتلك المقولة أما إذا كان كل منهما يعقل تأتيه في الأخرى فلا ، وكأنه بني على أن لفظ خير اسم ، لا أفعل تفضيل اهـ .

وتعقبه العيني بأن الفرق تام بلا شك لأن الفضل في اللغة الزيادة ويقابله القلة ، والخير إيصال النفع ويقابله الشر ، والأشياء تتبين بضدها ، وفي العباب : الفضل والفضيلة خلاف النقص والنقيصة . وقال : الخير ضد الشر . وقوله : كأنه بني على أن لفظ خير اسم ، لا أفعل تفضيل . ليس موضع التشكيك لأن لفظة خير ههنا أفعل التفضيل قطعا لأن السؤال ليس عن نفس الخيرية ، وإنما السؤال عن وصف زائد وهو الأخيرية غير أن العرب استعملت أفعل التفضيل من هذا الباب على لفظه فيقال : زيد خير من عمرو . على معنى أخير منه ولهذا لايثنى ولايجمع ولايؤنث اهـ .

ومما يعضد تعقب صاحب الفيض على الجواب الثاني أن لفظ السؤال في حديث عبدالله ابن عمر وعند مسلم : أي المسلمين خير ؟ فلايختلف لفظ السؤال إلا أن يقال : إن لفظ خير فيه بمعنى الأفضل مجازا كما بينه حديث أبي موسى أو : إن بين أي المسلمين خير ؟ وبين أي الإسلام خير ؟ لفرقا إذ أفضلية الخصلة لاتستدعي أفضلية من اتصف بها ، ومعنى أي الإسلام أفضل ؟ في حديث أبي موسى أي ذوي الإسلام أفضل ؟ ولفظه عند مسلم في طريق : أي المسلمين أفضل ؟ وفي الأخير

نظر ظاهر .

واعلم أن للاختلاف المذكور في الحديث وجهين آخرين قال العيني رحمه الله تعالى : أو علم ﷺ أن السائل الأول يسأل عن أفضل التروك والثاني عن خير الأفعال أو أن الأول يسأل عما يدفع المضار والثاني عما يجلب المسار اهـ .

٢٤٦- قال : والجواب الثالث للطحاوي في مشكله ، وحاصله أن يجمع جميع أجوبته ﷺ ثم يجعل الأفضل نوعا كليا يندرج تحته جميع الأشياء التي حكم عليها بكونها أفضل - إلى قوله : ولايدفعه جواب الطحاوي اهـ (ج ١ ص ٨٠ - ٨١) .

يقول : إن جواب الطحاوي - رحمه الله تعالى - قد اختاره صاحب الفيض أولا بقوله : وهكذا أقول . ثم رده آخرا بقوله : ولايجري فيما إذا جعل أمرا في المرتبة الأولى في حديث الخ فإنه يجري فيما نحن فيه أيضا فإن الحديث الأول يجعل من سلم المسلمون من لسانه ويده في المرتبة الأولى بالمنطوق ، ومن اتصف بإطعام الطعام وإلقاء السلام في المرتبة الثانية بالمفهوم ، والحديث الثاني بالعكس ، وكون الشيء في المرتبة الأولى والثانية معا غير ممكن ، فلا يمكن أن يكون من سلم المسلمون من لسانه ويده أفضل من اتصف بإطعام الطعام وإلقاء السلام الخ ومفضولا منه أيضا ، فإن أجيب بتعدد الجهات فهذا غير جواب الطحاوي الخ .

ولا فرق بين الصلاة والجهاد وبين ما نحن فيه فإن السؤال هناك أي الأعمال أفضل ؟ فأجيب بالصلاة مرة وبالجهاد أخرى ، والسؤال ههنا أي الإسلام أفضل أو خير ، فأجاب ﷺ بمن سلم المسلمون الخ تارة و بتطعم الطعام وتقرأ السلام الخ أخرى .

والحق أن ما صدر من صاحب الفيض فإنما صدر من فهمه الثاقب وذهنه المتوقد وإلا فجواب الطحاوي - رحمه الله تعالى - أن الشرع قد يحكم على أشياء وأمور بأنها من أفضل ما يندرج تحت جنسها ، فالصلاة والجهاد كلاهما من أفضل

الأعمال، وكذا من سلم المسلمون الخ ومن اتصف بإطعام الطعام وإلقاء السلام الخ كلاهما من أفضل أهل الإسلام ، فيجري جوابه في كلا المقامين بلا كلفة .

نعم لابد لاطراد جواب الطحاوي من أخذ المنطوق فقط ، وإلغاء المفهوم ، وهو أمر هين وخطب يسير إذ من قال بالمفهوم اشترط عدم مخالفته لما هو أقوى منه من منطوق أو مفهوم موافقة ، ومن لم يقل به فلم يقل به ، والمفهوم في مقام نفوذ جواب الطحاوي - رحمه الله تعالى - يخالف المنطوق ، فالمفهوم لايعارض المنطوق هذا ما سنح لي من فهم جواب الطحاوي رحمه الله تعالى .

هذا وقال صاحب لي - حفظه الله تعالى - : ذكر صاحب الفيض جوابين ور عليهما ، ثم اختار جواب الطحاوي ورد عليه أيضا ، وما أجاب من عند نفسه بجواب آخر صحيح عنده كأنه يريد التشكيك في الأجوبة ولايرضى بأحد منها وهل هذا إلا طريق رد الأحاديث اهـ .

ثم اعلم أن ههنا جوابا رابعا ، وهو أنهما متلازمان إذ الإطعام مستلزم لسلامة اليد ، والسلام لسلامة اللسان قاله الكرماني ، وكأنه أراد في الغالب كذا في الفتح وفي العمدة ينبغي أن يقيد هذا بالغالب أو في العادة فافهم اهـ .

٢٤٧- **قال** : واعلم أن صيغة (السلام عليكم) ينبغي أن يفيد القصر لاشتماله على التعريف . قلت : لا قصر فيه إن شئت تفصيل المقام فاعلم أن ما اشتهر عندهم - إلى قوله : وإن جعل إنشاء فلا قصر فيه أيضا اهـ (ج ١ ص ٨١ - ٨٢) .

اقول : وبينوا النكتة في العدول بأن يثبت الحكم على الدوام والاستمرار دون التجدد والحدوث ، وإن شئت أن تستوعب مسألة السلام بجميع نكاتها فانظر كتاب بدائع الفوائد للحافظ ابن القيم (ج ٢ ص ١٣٠ - ١٩٧) فإنه ذكر في هذا المقام ٢٨ فائدة .

يقول أولا : إن قوله : وحرف يعين على القصر في الجانب الآخر . يصرح بأن

اللام بمجردها لاتفيد القصر ما لم تقترن بحرف يعين على القصر ، وأن الحرف المعين يكون حينئذ في الجانب الآخر غير جانب المعرف باللام ، وأن هذين الشرطين مما اشتهر عندهم .

والحق أنهم لم يقولوا بهما قط فضلا أن يكونا مشتهرين عندهم قال السكاكي في بحث المسند بعد كلامه في اللام المفيدة للعهد والجنس والاستغراق : وإذا عرفت هذا فنقول : متى قلنا : زيد المنطلق . أو : المنطلق زيد . في المقام الخطابي لزم أن لايكون غير زيد منطلقا ، ولذلك ينهى أن يقال : زيد المنطلق وعمرو . بالواو ، ولاينهى أن يقال : زيد المنطلق لا عمرو . بحرف لا . وقال في باب القصر : والسبب في إفادة إنما معنى القصر هو تضمينه معنى ما وإلا ، ولذلك تسمع المفسرين لقوله تعالى : إنما حرم عليكم الميتة والدم بالنصب يقولون : معناه ما حرم عليكم إلا الميتة والدم . وهو المطابق لقراءة الرفع المقتضية لانحصار التحريم على الميتة والدم بسبب أن ما في قراءة الرفع يكون موصولا صلته حرم عليكم واقعا اسما لإن ، ويكون المعنى إن المحرم عليكم الميتة وقد سبق أن قولنا : المنطلق زيد ، وزيد المنطلق . كلاهما يقتضي انحصار الانطلاق على زيد اهـ .

فقد ظهر من كلام السكاكي هذا أن الجملة الاسمية إذا اشتملت على المعرف باللام تفيد القصر سواء أ احتوت على أداة من أدوات القصر في جانبه أو الجانب الآخر أم لا ، وهو يحصحص أيضا من كلام القزويني والتفتازاني الذي حكيناه قبل .

ثانيا : إن قوله : إنما هو إذا كانت اسمية ابتداء غير معدولة عن الفعلية . فيه أني لم أقف على اسم من خص إفادة الجملة الاسمية المحتوية على المعرف باللام القصر بكونها غير معدولة عن الفعلية ، وقد رأيت أن كلا من السكاكي والقزويني والتفتازاني لم يقيدها بما ذكره ، بل كلامهم أعم ، بل كلام الأئمة للفن يشعر بكون

الجملة الاسمية المعدولة عن الفعلية المشتملة على المعرف باللام مفيدة للقصر ومنهم الزمخشري قال صاحب الفيض نفسه : ومر الزمخشري على قولهم : السلام عليكم . وتفطن أنه ينبغي أن يفيد القصر الخ .

وقال صاحب روح المعاني - وهو ممن لهم أيد طولى في المعاني - في تفسير قوله تعالى : (والسلام علي يوم ولدت ويوم أموت ويوم أبعث حيا) : والأظهر بل الصحيح أن التعريف للجنس جيء به تعريضا باللعنة على متهمي مريم وأعداءها عليها السلام من اليهود ، فإنه إذا قال : جنس السلام على خاصة . فقد عرض بأن ضده عليكم ونظيره قوله تعالى : (والسلام على من اتبع الهدى) يعني أن العذاب على من كذب وتولى ، وكان المقام مقام مناكرة وعناد فهو مئنة لنحو هذا من التعريض .

والقول بأنه لتعريف العهد خلاف الظاهر ، بل غير صحيح لا لأن المعهود سلام يحيى عليه السلام ، وعينه لايكون سلاما لعيسى عليه الصلاة والسلام لجواز أن يكون من قبيل (هذا الذي رزقنا من قبل) بل لأن هذا الكلام منقطع عن ذلك وجودا وسردا فيكون معهودا غير سابق لفظا ومعنى . على أن المقام يقتضي التعريض ويفوت على ذلك التقدير لأن التقابل إنما ينشأ من اختصاص جميع السلام به عليه الصلاة والسلام . كذا في الكشف .

والاكتفاء في العهد به بتصحيحه بذكره في الحكاية لايخفى حاله ، وسلام يحيى عليه السلام قيل لكونه من قول الله تعالى أرجح من هذا السلام لكونه من قول عيسى عليه السلام ، وقيل : هذا أرجح لما فيه من إقامة الله تعالى إياه في ذلك مقام نفسه مع إفادة اختصاص جميع السلام به عليه السلام ، فتأمل اهـ .

فكلام صاحب روح المعاني هذا صريح في أن جملة (السلام علي الخ) مفيدة للقصر والاختصاص وهي معدولة عن الفعلية عند صاحب الفيض بلا مرية ، وكذا

جملة (والسلام على من اتبع الهدى) .

ثالثا : إن قوله : وإن كانت معدولة عن الفعلية فلا قصر فيها عندي . فيه أن عندية صاحب الفيض هذه لم يعرف من قال بها من الأئمة للفن السابقين ، بل قد صرح بخلافها عدة من الأعلام الغابرين .

رابعا : إن قوله : لأنه إذا لم يكن القصر في الأصل كيف يكون في الفرع المعدول . فيه أن هذا الدليل لايتم إلا بعد إثبات أن كل ما لايكون في الأصل المعدول عنه لايكون في الفرع المعدول ، ودونه خرط القتاد ألاترى أن الجملة الفعلية تدل على الحدوث والتجدد وإذا جعلت اسمية تدل على الثبات والدوام ، فالحدوث والتجدد يوجدان في الأصل المعدول عنه ، والثبات والدوام لايوجدان فيه ، وانعكس الأمر في الفرع المعدول ، فثبت أن شيئا لايوجد في الأصل لايمتنع وجوده في الفرع ، بل قد يوجد فيه ، فالقصر وإن لم يكن في الأصل لايستحيل أن يكون في الفرع ، بل قد يقع فيه كيف لا ؟ وقد عمموا الكلام في إفادة الجملة الاسمية القصر إذا احتوت على المعرف باللام ، ولم يقيدوه بعدم كونها معدولة عن الفعلية ، وقد صرح بعضهم بأن جملة (والسلام علي يوم ولدت الخ) وجملة (والسلام على من اتبع الهدى) مفيدتان للقصر والاختصاص ، وهما معدولتان عن الفعلية .

ومما يؤيد ما قلنا أن الجملة الاسمية التي كانت في الأصل فعلية إذا دخلت عليها أداة من أدوات القصر مثل إنما والنفي والاستثناء أفادت القصر قطعا واتفاقا فيما بيننا مع أن أصلها غير مفيدة للقصر إن خلا عن أداته ، ودليل صاحب الفيض يقتضي امتناع هذا أيضا ، وأنت خبير بأنه لا سبيل إليه بتا .

فأمر القصر دائر مع أداته ، فالجملة التي اشتملت على أداة القصر تفيد القصر اسمية ابتداء أو انتهاء كانت تلك الجملة أم فعلية كذلك ، والجملة التي لاتشتمل على

أداة القصر لاتفيد القصر فعلية كانت أم اسمية أصلية أو معدولة عن الفعلية ومعلوم أن قولنا : السلام عليكم . محتو على أداة القصر وهي اللام .

تنبيه

اعلم أن اللام التي عدت من أدوات القصر هي لام الجنس ، لا لام العهد ، فتنبه ولاتغفل .

خامسا : إن قوله : ومر الزمخشري الخ فيه أن كون الزمخشري لم يكتب فيه شيئا شافيا لصاحب الفيض ومن وافقه على ذلك لايستدعي أن يكون لم يكتب فيه شيئا شافيا لأحد في نفس الأمر حتى الزمخشري نفسه . ثم الشيء الشافي لاينحصر في عدم إفادة المعدولة القصر . على أن بحث الزمخشري هذا يدل على أن المعدولة إذا اشتملت على أداة القصر تفيده أيضا ، وأن كونها معدولة عن الفعلية لاينافي تلك الإفادة ولاينفيها .

سادسا : إن قوله : وكذا مر الخ فيه أن اختيار الزمخشري أن اللام فيه للعهد وإن لم يعلق بقلب صاحب الفيض ورده صاحب روح المعاني كاف شاف له ، وهو يدل على أن الجملة الاسمية المعدولة عن الفعلية إذا كان فيها لام الجنس تفيد القصر . والحق عندي قول صاحب روح المعاني وقد نقلناه من قبل ، وهو صريح في أن جملة (والسلام على يوم ولدت الخ) تفيد الحصر والاختصاص .

سابعا : إن قوله : فالجواب عندي أن السلام عليكم الخ فيه ما قد سبق في رد قوله : لأنه إذا لم يكن القصر في الأصل كيف يكون في الفرع المعدول . وأيضا لك أن تقول : إن قولنا : السلام عليكم . معدول عن قولنا : إنما سلمت عليكم سلاما . فيفيد القصر كالأصل ، واشتمال قولنا : السلام عليكم . على اللام يدل على ما قلنا من أن أصله إنما سلمت الخ وأما القول الذي أصله سلمت عليكم سلاما بدون

أداة القصر فهو سلام عليكم بدون اللام وغيرها من أدوات القصر ، لكن قيل : فيه ما لايخفى .

والجواب عن الإيراد الذي أحوج صاحب الفيض إلى ما أحوجه إليه يتأتى بأن يقال : إن جملة السلام عليكم إنما تفيد القصر والحصر والاختصاص ادعاء ومبالغة إكراما للمخاطب ، وإجلالا للمسلم عليه ، والذي لايصح فإنما هو القصر التحقيقي . فيحصل الجواب بدون القول بنفي إفادة القصر عن جملة السلام عليكم .

وقيل : وهو - أي القصر الحقيقي - أيضا ممكن بأن يقال : السلام عليكم لا على الكافرين . كما مر في قوله : والسلام على من اتبع الهدى اهـ وفيه أن هذا ليس بقصر حقيقي ، وإنما هو قصر إضافي ، فتدبر .

ثامنا : إن قوله : فحينئذ ينبغي - إلى - بخلاف قولنا : السلام عليكم . فيه أنه ما الدليل على كون (السلام عليكم) جملة معدولة عن الفعلية ؟ لم لايجوز أن تكون اسمية ابتداء وأية ركة فيه ؟ على أن جملة الحمد لو جعلت اسمية انتهاءا لأفادت القصر أيضا لما حققنا من أن إفادة القصر لاتختص بالاسمية ابتداءا كما توهمه صاحب الفيض .

فإن قلت : الدليل على كون قولنا : السلام عليكم . معدولا موجود ، وهو تصريح غير واحد من العلماء بأنه معدول ، ولا دليل للعدول في جملة الحمد . قلت : وقد صرح غير واحد من أئمة العربية والمعاني أن جملة الحمد معدولة عن الفعلية ومنهم جارالله الزمخشري حيث قال في تفسير الفاتحة من الكشاف : وارتفاع الحمد بالابتداء ، وخبره الظرف الذي هو لله ، وأصله النصب الذي هو قراءة بعضهم بإضمار فعله على أنه من المصادر التي تنصبها العرب بأفعال مضمرة في معنى الأخبار كقولهم : شكرا وكفرا وعجبا . وما أشبه ذلك ومنها سبحانك

ومعاذ الله ينزلونها منزلة أفعالها ويسدون بها مسدها لذلك لايستعملونها معها ، ويجعلون استعمالها كالشريعة المنسوخة .

والعدل بها عن النصب إلى الرفع على الابتداء للدلالة على ثبات المعنى واستقراره ومنه قوله تعالى : (قالوا سلاما قال سلام) رفع السلام الثاني للدلالة على أن إبراهيم عليه السلام حياهم بتحية أحسن من تحيتهم لأن الرفع دال على معنى ثبات السلام لهم دون تجدده وحدوثه ، والمعنى نحمد الله حمدا ولذلك قيل : (إياك نعبد وإياك نستعين) لأنه بيان لحمدهم له كأنه قيل : كيف تحمدون ؟ فقيل : إياك نعبد .

فإن قلت : ما معنى التعريف فيه ؟ قلت : هو نحو التعريف في أرسلها العراك وهو تعريف الجنس ، ومعناه الإشارة إلى ما يعرفه كل أحد من أن الحمد ما هو والعراك ما هو من بين أجناس الأفعال . والاستغراق الذي يتوهمه كثير من الناس وهم منهم اهـ .

فقد صرح الزمخشري – وهو هو – أن جملة الحمد لله معدولة عن الفعلية ، فإن كان النقل عن أحد من الأئمة للفن دليلا فكفى بالنقل عن الزمخشري إمام هذا الشأن . ثم من فوائد كلامه أنه جعل اللام للجنس مع تصريحه بالعدول فعلم منه أن المعدولة قد تحتوي على لام الجنس . وهي التي تفيد القصر .

وما قيل من أن الزمخشري جعل تعريف الحمد من النوع الثاني من نوعي العهد وإن كان قد عبر عنه بتعريف الجنس لعدم اعتناءه باصطلاح أصول الفقه فلا أرتضيه، ورده الاستغراق لايستلزم القيل المذكور ، وكذا قوله : ومعناه الإشارة الخ وللتفصيل موضع آخر ، فتبين أنه لا فرق بين جملتي الحمد لله والسلام عليكم بأن تكون الثانية معدولة دون الأولى .

تاسعا : إن قوله : والحاصل أن ما فيه بيان العقيدة الخ فيه أن الحاصل يكون

خلاصة وعصارة لما يذكر مطولا ومفصلا قبل بعبارة مختصرة مجملة أو يكون تفسيرا وتوضيحا له إن كان فيه تعقيد وإغلاق ، وأنت تعلم أن ما ذكره صاحب الفيض في هذا الحاصل لم يذكره قبل أصلا فضلا عن التطويل والتفصيل والإغلاق والتعقيد .

على أن بيان العقيدة والإخبار عن شيء لايقتضيان الجملة الاسمية ولا اسمية الجملة إذ قد تذكر العقائد ويخبر عنها وعن أشياء بجمل فعلية ، وهما لايخالفان المناسب فالقصر في قوله : فالمناسب هناك جملة اسمية لا غير . خطأ بمرة .

ثم مفهوم قوله : وما فيه إنشاء أمر الخ ومنطوق قوله : فالمناسب هناك الخ أن ما فيه إخبارا عن أمر لم يجز فيه أن تكون معدولة عن الفعلية وهو كما ترى ، وقد مضى قول الزمخشري : وأصله النصب الذي هو قراءة بعضهم بإضمار فعله على أنه من المصادر التي تنصب بأفعال مضمرة في الأخبار اهـ وأنت خبير بأن جملة الحمد لله إخبارية عند كثير من المحققين مع أنها معدولة عن الفعلية .

ويستفاد من قوله : وما فيه إنشاء أمر الخ أن ما فيه إنشاء أمر جاز أن لاتكون معدولة عن الفعلية أيضا ، ولايخفى أن الجواز يقتضي تساوي الجانبين أو أعمية الجانب الموافق ، فلايجب كون قولنا : السلام عليكم . جملة معدولة عن الفعلية ومقصوده من الحاصل أن جملة الحمد إخبارية وجملة السلام عليكم إنشائية والعدول قد يجري في الإنشاء ولايجري في الإخبار أصلا . ولا دليل على نفي الجريان في الإخبار كما رأيت . مع أن كون جملة الحمد إخبارية ليس مما اتفقوا عليه فقد ذهب جم غفير من العلماء إلى أنها إنشائية ، والتفصيل في موضعه .

عاشرا : إن قوله : وبعبارة أخرى أن الجملة الفعلية الخ فيه نظر من وجوه الأول أن حاصل ما ذكره بعبارة أخرى أن الجملة الفعلية إن اعتبر انسلاخها عن معناها وصارت اسمية لا لمح فيها إلى الفعلية تفيد القصر ، ويكون ذلك في الخبرية كجملة

الحمد لله ، وإلا فلاتفيده وذاك في الإنشائية كجملة السلام عليكم .

فإن كان قوله هذا عبارة أخرى للحاصل الذي ذكره بقوله : إن ما فيه بيان الخ فهو ليس بعبارة أخرى له لأن مفاد الحاصل أن الإخبار لايجري فيه العدول أصلا ، والإنشاء قد يجري فيه وقد لا ، ومفاد العبارة الأخرى أن العدول يجري في الإخبار والإنشاء كليهما ، وهما متنافيان ، وليس في الحاصل ذكر الانسلاخ أصلا ، وغير ذلك من وجوه الاختلاف .

وإن كان عبارة أخرى لما قبل الحاصل ففيه أنه قد صرح فيما قبل الحاصل أن إفادة القصر مقصورة على الجملة الاسمية غير المعدولة ، وذكر هنا أن الجملة الاسمية المعدولة أيضا قد تفيد القصر وغير ذلك من صور الفرق يظهر لك بالتأمل فما جعله عبارة أخرى فهو ليس بعبارة أخرى للحاصل ولا لما قبله .

والثاني والثالث ما ظهر لك من الأول من أنه قد نفى العدول في الإخبار قبل وأثبته فيه بعد ذلك ، ومن أنه قد قصر إفادة القصر على ما كان جملة اسمية ابتداء قبل وخالفه بأن قال بجريانها في الاسمية المعدولة بعد ذلك .

والرابع أن صاحب الفيض قال قبل جاحدا لكون جملة الحمد لله معدولة ما لفظه : ما الدليل عليه ؟ الخ وقد جعلها هنا جملة فعلية منسلخة عن معناها ومعدولة عنها .

والخامس أن كلامه هذا يدل على أن للاسمية والفعلية والإخبارية والإنشائية والعدول وعدمه مدخلا في إفادة القصر وعدمها ، والحق أنه لا مدخل لواحد من هذه الأمور فيهما وجودا ولا عدما ، والإفادة إنما تدور مع الأداة كما فصلنا من قبل، فحصحص أن في كلام صاحب الفيض هنا اضطرابا شديدا .

تنبيه

اعلم أن ما أوقع صاحب الفيض في هذه الورطة الظلماء وجعله يخبط خبط عشواء إنما هو دفع ما يرد على قولنا : السلام عليكم . من قصر السلام على المخاطب ، وقد كان الخطب يسيرا بأن نقول : القصر فيه ادعائي أو إضافي لا تحقيقي ولا حقيقي ، وقد مر منا تقرير ذلك ، أو نقول : إن إفادة لام الجنس للقصر ليست مطردة ، فهي هنا ليست للقصر . وغير ذلك من التوجيهات التي ذكرها طوائف من العلماء ، فتدبر .

ثم عليك أن لاتنسى ما رقمه الجامع لفيض الباري في هذا المقام وهاك نصه : وكانت تذكرتي مشكوكة من هذا المقام ، وإنما قررت هذا المقام بعد التصحيح ولا أدري أكان هذا هو مراد الشيخ أم غلطت أنا ؟ اهـ .

باب من الإيمان الخ

٢٤٨- **قال** : والنفي على ما مر محمول على تنزيل الناقص منزلة المعدوم اهـ (ج١ ص ٨٢) .

يقول : إن هذا الحمل لايمكن إلا إذا سلم أن الإيمان مما يقبل النقصان وقد سبق بحث زيادة الإيمان والنقصان بالتحقيق والبرهان ومزيد الإتقان والزيادة مستلزمة للنقصان والنقص مستدع للزيادة كما هو العيان والبيان فتدبر وكن من أولي العرفان .

باب حب الرسول من الإيمان

٢٤٩- **قال** : الباب الأول كان عاما لكل مسلم ، وهذا خاص كالجزئي منه وليس الحب فيه هو الشرعي أو العقلي كما قاله البيضاوي - إلى قوله : ولايحمل ألفاظ الحديث إلا على ما تعارفه أهل العرف واللغة اهـ (ج ١ ص ٨٢ - ٨٣) .

أقول : إن الحب يختلف باختلاف المتعلق ، ويختلف باختلاف المبدء وإن كانت حقيقته هي الميل إلى الشيء ، وحكم الميل الطلب وترجيحه ، فالمراد من الحب في الآية غايته من الطلب والترجيح ، والآية لاتنافي التقسيم غاية الأمر أن الآية تقتضي أن يكون الحب الطبعي والشرعي مندرجين تحت جنس واحد أو نوع واحد ، والتقسيم لاينافيه ولاينفيه . ثم قد سقط لفظ : (وإخوانكم) من صاحب الفيض أو الكاتب بعد (وأبناءكم) وقبل (وأزواجكم) .

يقول : إن الحب المذكور في الباب والباب الذي قبله إنما هو الحب الاختياري لأنه من شعب الإيمان ، والإيمان اختياري قال الله تعالى : ﴿ ياأيها الناس إني رسول الله إليكم جميعا الذي له ملك السموات والأرض لا إله إلا هو يحيي ويميت فآمنوا بالله ورسوله النبي الخ ﴾ فالله تعالى قد كلف الناس بالإيمان ، وهو لايكلف إلا بالاختياري قال الله تعالى : ﴿ لايكلف الله نفسا إلا وسعها ﴾ .

ولأن حب العبد لأخيه ما يحبه لنفسه واجب أو مندوب إليه على اختلاف القولين ، وحبه الرسول ﷺ واجب وركن الإيمان الذي ينتفي الإيمان بانتفاءه كما صرح به غير واحد من أئمة الدين، وذلك الوجوب أو الندب في حالة الاختيار، ومعلوم أن ما يجب أو يندب حالة الاختيار لايكون إلا اختياريا، فثبت أن الحب المذكور في البابين هو الحب الاختياري .

قال الحافظ : والمراد بالميل هنا الاختياري دون الطبيعي والقسري . وقال العيني في بيان الأسئلة والأجوبة : ومنها ما قيل : المحبة أمر طبيعي عريزي لايدخل تحت الاختيار ، فكيف يكون مكلفا بما لايطاق عادة ؟ وأجيب بأنه لم يرد حب الطبع ، بل حب الاختيار المستند إلى الإيمان ، فمعناه لايؤمن حتى يؤثر رضاي على هوى الوالدين وإن كان فيه هلاكهما اهـ .

وهذا هو الذي أراده البيضاوي بالحب العقلي حيث قال : المراد هنا الحب

العقلي الذي هو إيثار ما يقتضي العقل السليم رجحانه وإن كان على خلاف هوى النفس كالمريض يعاف الدواء بطبعه فينفر عنه ويميل إليه بمقتضى عقله فيهوى تناوله، فإذا تأمل المرء أن الشارع لايأمره ولاينهى إلا بما فيه صلاح عاجل أو خلاص آجل ، والعقل يقتضي رجحان جانب ذلك تمرن على الائتمار بأمره (والانتهاء بنهيه) بحيث يصير هواه تبعا له الخ وهذا المعنى أراد من قال : إن المراد هنا الحب الشرعي .

فالحب الشرعي والعقلي لايكونان إلا اختياريين . نعم قد يرسخ هذا الحب الاختياري في قلب المؤمن شيئا فشيئا حتى يأخذ حكم الطبعي ، وكان حب الصحابة - رضي الله تعالى عنهم - لله تعالى والنبي ﷺ قد بلغ مبلغ الطبعي بل أشد رسوخا منه قال الله تعالى : والذين آمنوا أشد حبا لله . كيف ولو رفع الحجاب بين الشرع والطبع لظهر وانكشف أن الشرع هو الطبع ، وما خالف الشرع فليس بطبع قال الله تعالى : ولكن الله حبب إليكم الإيمان وزينه في قلوبكم وكره إليكم الكفر والفسوق والعصيان . وهم قد صحبوا النبي ﷺ مشكاة مصباح الوحي فصفت أذهانهم وانجلت بصائرهم ، فما نقل صاحب الفيض عن والد جابر وعن أبي طلحة - رضي الله تعالى عنهم - لاينافي ما قاله البيضاوي وغيره .

وأما قوله : ولم يخطر ببالهم الحب الشرعي الخ فباطل أصلا لأن الصحابة - رضي الله تعالى عنهم - كان الحب الشرعي قد رسخ في سوداء قلوبهم كما يشهد به القرآن والحديث إذ الحب الشرعي عنده الحب الذي يتعلق بالشرع ، أفرأيت أن الحب المتعلق بالشرع والدين والإسلام لم يخطر ببال الصحابة أببال أبي بكر أم ببال عمر أو ببال عثمان أم ببال علي أم ببال عبدالله بن عمر أم ببال عبدالله بن أم عبد ؟ - رضي الله تعالى عنهم - فوالله إن هذه لكلمة لو ألقيت في البحر لمزجت .

كيف والأحاديث التي ذكرها أيضا تثبت هذا الحب الشرعي ، فإن أحبية الله والنبي ﷺ وأعزيتهما عندهم من كل شيء لم تكونا قبل إسلامهم وإيمانهم ولا من

جهة أن النبي ﷺ من قبيلتهم وشعبهم وبلدهم كما يشهد به التاريخ الصحيح عن معاملاتهم ومنازعاتهم معه صلى الله عليه وسلم قبل تصديقهم برسالته ونبوته ﷺ .

أرأيت أن المحبة الدينية إذا لم تخطر ببال أمثال أبي بكر وعمر وعبدالله بن حرام وأبي طلحة - رضي الله تعالى عنهم - فمن ذا الذي تخطر هي بباله أو من ذا الذي توجد هي في قلبه ؟ أبباله من يرد أقوال النبي ﷺ وأفعاله وتقاريره الصحيحة الثابتة بل المتواترة عنه ﷺ ، بل يرد آيات الله تعالى في جنب قول رجل من أمته ﷺ وفتواه وظن من ظنونه وما رآه لايدري لأجل تقليده أخطأ في ذلك القول أو الظن أو الرأي إمامه أم أصاب ، ويقول وهو لايستحي : كل آية خالفت ما عليه أصحابنا فهي مؤولة أو منسوخة ، وكل حديث خالف ما عليه أصحابنا فهو مؤول أو منسوخ . ويقول بعضهم وهو بزعمه يهتدي : إذا كان في المسألة قول لأبي حنيفة رضي الله تعالى عنه وصاحبيه وخالفه حديث يحكمون بصحته وجب اتباع قولهم دون الحديث . بل قد يتبين لبعضهم خطأ إمامه ومخالفة قوله للحق والإنصاف ثم يصر مستكبرا كأن لم يسمعه ويقول : الحق والإنصاف أن الترجيح للشافعي في هذه المسألة ونحن مقلدون يجب علينا تقليد إمامنا أبي حنيفة رحمه الله تعالى . فتأمل لعل ذلك يكون عندهم من آثار خطور الحب الشرعي بقلوبهم وثمراته وفروعه .

وأما مقابلة عمر رضي الله تعالى عنه بين حبه نفسه وحبه النبي ﷺ فلاتستدعي نفي الحب الشرعي ولا انتفاءه لما ذكره شيخنا - حفظه الله تعالى - في الجواب عما تمسك بقوله تعالى : قل إن كان آباءكم وأبناءكم الخ بل يقتضي جواب النبي ﷺ لعمر - رضي الله تعالى عنه - عن مقابلته المذكورة أن من سوى بين حبه نفسه (أي الحب الطبعي) وبين حبه النبي ﷺ (أي الحب الشرعي) أو كان الأول فيه أزيد من الثاني ليس على ما ينبغي أن يكون هو عليه .

فإن قلت : سلمنا أن مقابلة عمر - رضي الله تعالى عنه - المذكورة لاتستلزم أن يكون حبه النبي ﷺ طبعيا ، فما الدليل على كونه شرعيا ؟

قلت : ومما يدل على كون حب عمر النبي ﷺ شرعيا أنه كان قبل إيمانه بالنبي ﷺ عدوا له مبينا ومعاندا له مهينا مع أن النبي ﷺ كان من قوم عمر قريش ومن أهل بلده مكة . ومما يدل عليه أيضا أن عمر جعل حبه نفسه مساويا لحبه النبي ﷺ ، أو جعل الأول أزيد من الثاني قبل قول النبي ﷺ له : لا والذي نفسي بيده حتى أكون أحب أليك من نفسك . وجعل الثاني أزيد من الأول بعده ، وما هذا إلا لأمر كان خفي على عمر قبل قول رسول الله صلى الله عليه وسلم له ذلك فظهر له به بعد ، وأمر الطبع لم يكن ليخفى على مثل عمر ، فالأمر الذي كان خفي على عمر قبل قول النبي ﷺ له : لا والذي نفسي بيده الخ فظهر له بعده هو قضاء الشرع بأن لا حتى يكون النبي ﷺ أحب إلى العبد من نفسه أيضا ، والحب الذي كان هذا شأنه لايكون إلا شرعيا .

ومما يدل عليه أيضا أن حب عمر النبي ﷺ كان قليلا وناقصا قبل فزاده وكثره في عدة ثواني بتنبيه رسول الله ﷺ إياه ، وما كان هذا حاله لايكون إلا اختياريا ، والحب الطبعي ليس من الاختياري في شيء ، وما قيل من أن الحب والبغض الطبعيين في الأكثر غير اختياريين لايخلو عن نظر ، فالحب الاختياري إنما هو العقلي أو الشرعي ، فثبت أن حب عمر - رضي الله تعالى عنه - للنبي ﷺ لم يكن إلا عقليا شرعيا . وبعض ما ذكرنا يدل على أن حب جميع الصحابة - رضي الله تعالى عنهم - للنبي ﷺ كان شرعيا .

تنبيه

اعلم أن البحث ههنا إنما هو فيما هو من واجبات الإيمان وشعبه هل هو الحب الطبعي أو العقلي أو الشرعي ؟ والحق عندنا أنه هو الشرعي ، وليس البحث ههنا في أن الصحابة - رضي الله تعالى عنهم - هل كان فيهم الحب للنبي ﷺ طبعا أو عقلا أو شرعا ؟ فإن المحبات الثلاث كانت موجودة فيهم بلا ريب .

وقد قدمنا ما يدل على أن المراد بالحب الاختياري والعقلي والشرعي الذي هو شعبة من شعب الإيمان وركن من أركانه واحد بأن مصداق الثلاثة شيء واحد ، وقد مر منا أن محلا يوجد فيه الحب الشرعي يوجد فيه الطبعي ونزيد هنا : والعقلي أيضا . لأن الشرع يساوق الطبع والعقل السليمين ، وحينما نرى المخالفة بين الشرع وبين الطبع والعقل فإما أن يكون الذي نظنه شرعا لايكون شرعا في الواقع أو الذي نحسبه طبعا وعقلا لايكون طبعا ولا عقلا في نفس الأمر ، وإنما يعرف الطبع والعقل بالشرع قال الله تعالى : «كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه الآية» .

ثم اعلم أن قصة عمر - رضي الله تعالى عنه - هذه تدل على أن الحب الشرعي المعتبر عند رسول الله ﷺ الذي قال : لايؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من والده وولده والناس أجمعين . مما يقبل التفاوت والزيادة والنقصان والتفاوت في شعبة من شعب الإيمان يستلزم الزيادة والنقصان في الإيمان نفسه .

وأما قوله : فالتقسيم تفلسف . ففيه ما يستفاد من كلام شيخنا - حفظه الله تعالى - المذكور من أن الفرق بين الشيئين باعتبار المتعلق لاينافي أن يكونا قسمين لشيء واحد ، وتفصيله أن تقسيم الكلي إلى الجزئيات على أنحاء منها تقسيم الجنس إلى الأنواع كتقسيم الحيوان إلى الإنسان والفرس وغيرهما من أنواعه العديدة ومنها تقسيم النوع إلى أصنافه كتقسيم الإنسان إلى الرومي والزنجي وغيرهما من أصنافه

الكثيرة ، ومنها تقسيم الصنف إلى أفراده كتقسيم الرجل إلى زيد وعمرو وبكر وغيرهم وتقسيم الباكستاني إلى اللاهوري والسيالكوتي أو إلى البنجابي والسندي والبلوجي والسرحدي ، وفي كون تقسيم الباكستاني ولو كان رجلا إلى ما ذكر من باب تقسيم الصنف إلى أفراده بحث ونقاش لبعض أهل المعقول ولكن لا ريب أنه تقسيم مستقيم عند أرباب المعقول أيضا .

وكل من هذه الأنحاء تقسيم صحيح عند أهل العلم ، وليس واحد منها تفلسفا عند أرباب العقل مع أن الفرق والتقابل بين أقسام كل من النحوين الأخيرين ليس إلا باعتبار العوارض والمتعلقات ، والحقيقة فيها واحدة كالإنسان مثلا فإنه إن تعلق بالروم فرومي وإن تعلق بالزنج فزنجي ، فكذا المحبة إن تعلقت بالطبع أو نشأت منه فطبعية ، وإن تعلقت بالعقل أو بدأت منه فعقلية ، وإن تعلقت بالشرع أو حدثت منه فشرعية مع كون حقيقة المحبة واحدة وهي كما قال النووي : الميل إلى ما يوافق المحب . فتقسيم المحبة ليس بتفلسف بل هو فلسفة نعم جحود تقسيمها تفلسف وتعسف ومكابرة .

ألا ترى أن التصور والتصديق نوعان من العلم عند قوم وصنفان له عند آخرين، والعلم ينقسم إليهما بالاتفاق ، فلم يفت أحد من أهل العلم والعقل إلى اليوم أن من قالوا بالصنفية تقسيمهم تفلسف مع أنهم قد فرقوا وقابلوا بين القسمين أي التصور والتصديق بالعوارض والمتعلقات .

والعجب أن صاحب الفيض نفسه قد قسم الإيمان إلى كامل وناقص وقد صرح أن الكمال يحصل بالأعمال ، والحال أن الأعمال خارجة عن حقيقة الإيمان عنده فالمؤمن الذي يعمل الصالحات إيمانه كامل والمؤمن الذي لايعمل الصالحات إيمانه ناقص عند صاحب الفيض أيضا ، وليس الفرق بين الإيمان الكامل والناقص عنده إلا بالعوارض والأمور الخارجة ، فهل يكون هذا التقسيم عنده تفلسفا ؟

وهكذا تقسيم الصلاة والصوم والحج والزكاة وغيرها إلى فريضة ونافلة فإن الفرق بينهما باعتبار أمر خارج عن حقيقة مقسمهما وأمثلة هذا النحو من التقسيم كثيرة إن تأملت لايستصعب عليك استخراجها ، بل أقول إن كل تقسيم الكلي إلى جزئياته يكون بواسطة أمر خارج عن حقيقة المقسم وإلا لم يصح التقسيم ، فتدبر ولا تكن من المتفلسفين .

وأما قوله : ولايحمل ألفاظ الحديث إلا على ما تعارفه أهل العرف واللغة . ففيه أن ألفاظ الحديث وكذا ألفاظ القرآن لاتحمل إلا على ما حملها عليه الشرع أو الله ورسوله ﷺ سواء أ كان مما تعارفه أهل العرف واللغة أم لا لأن الحقائق الشرعية والدينية مقدمة على الحقائق العرفية واللغوية ، والمجازات التي يحمل الكتاب والسنة كلماتهما عليها - لو سلم وقوع المجاز فيهما - مقدمة على المجازات التي حمل كلماتهما عليها أهل العرف واللغة من غير أثارة من علم يصل إليهم من الله تعالى ورسوله ﷺ ، وذلك لأن المتكلم أعلم بمعاني كلامه ومدلولاته .

على أن أهل العرف واللغة يتعارفون أن الحب قد يتعلق بالشرع والدين كما يتعلق بالآباء والأبناء والإخوان والأزواج والعشائر والأموال والتجارات والمصانع والمساكن ، فالحب الشرعي الذي هو عبارة عن الميل المصروف إلى الشرع مما يتعارفه أهل العرف واللغة فإن أبا جهل وغيره من الكفار كانوا يعلمون أن ما يحمل أبا ذر وبلالا وياسرا وخبابا وسمية وغيرهم من المسلمين الذين ابتلوا بمشاق ومصائب تعجز عن حمل أمثالها الجبال على الثبات على الإسلام والاستقامة على الدين والإيمان ويصرفهم عن الارتداد ويمنعهم من الانقلاب على أعقابهم فإنما هو حبهم الديني وميل قلوبهم المصروف إلى الشرع والمتعلق بدين الإسلام لا غير .

وتذكر ههنا سؤال هرقل أبا سيفيان : هل يرتد أحد منهم سخطة لدينه بعد أن يدخل فيه ؟ وجواب أبي سفيان له : لا . وقول هرقل له بعد : وسألتك أيرتد أحد

سخطة لدينه بعد أن يدخل فيه فذكرت أن لا وكذلك الإيمان حين يخالط بشاشته القلوب . وكلاهما كانا كافرين حينذاك فأسلم أبو سفيان بعد تنكشف لك حقيقة الحال وتكن على جلية من أمر هذا البال لأن السخطة والبشاشة لاتحصلان إلا بعد البغض والحب ، وهما في المكالمة المذكورة يتعلقان بالإيمان والإسلام والشرع ، فالحب والبغض الشرعيان قد تعارفهما هرقل وأبو سفيان في حالة الكفر ، فثبت أن الحب والبغض الشرعيين مما يتعارفه أهل العرف واللغة وإن لم يكونوا مسلمين ، فلا ضير إن لم يعرفهما صاحب الفيض .

وأما قوله : وليعلم أن حب النبي ﷺ ينبغي أن يكون من حيث ذاته الشريفة لا من حيث أنه هداني ، والقصر عليه ليس بذاك الخ ففيه أن نفيه أيضا ليس بذاك . ثم لايخفى أن الذوات إنما تحب من أجل الصفات إلا ذات الله تعالى عند قوم ، وفي حب ذات الله عز وجل أيضا مدخل ما للصفات إذ الحب فرع المعرفة ، ومعرفة ذات الله تعالى إنما تحصل لنا من جهة صفاته تعالى إذ لايكتنه ذات الله تعالى إلا هو عز وجل فلا إله إلا هو .

واعلم أن حب النبي ﷺ الذي كلف به العبد والذي لايكون مؤمنا إلا به هو حبه من حيث أنه رسول الله تعالى ونبيه ﷺ ، واعلم أن كون الرجل رسولا دليل لأنه متصف بجميع الكمالات الإنسانية ، ولاسيما إذا كان سيد الرسل وخاتم النبيين .

وأما قوله : وقد مر منى أن الحب صفة واحدة تختلف باختلاف المتعلق الخ ففيه أنه لم يمر منه هذا القول في هذا الكتاب ، ولعله مر من صاحب الفيض أثناء الإملاء والتدريس لكن المملى عليه قد فاته ضبطه ، والذي مر منه في الكتاب فإنما هو أن الحياء لاينقسم إلى نوعين شرعي وعرفي الخ وقد عرف مما ذكرنا ههنا جوابه أيضا وهو أن كون الفرق بين الشيئين باعتبار المتعلق لايوجب بطلان انقسام شيء إليهما والمراد بالنوعين إن ثبت عنهم لفظ النوعين القسمان . نعم قد مر منه في

الكتاب قوله : ولعل الحب والبغض من الأحوال لأنهما في الأكثر غير اختياريين اهـ لكن أين هذا من ذاك ، وقد سبق بيان ما فيه فتذكره وتدبره .

وقال صاحب الفيض في أول كلامه هذا في هذا المقام : الباب الأول كان عاما لكل مسلم الخ وفيه أن الباب الأول كون أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه من الإيمان، وهذا الباب كون حب الرسول ﷺ من الإيمان ، ولا ريب أن الكون الثاني ليس فردا من الكون الأول حتى يكون الأول عاما والثاني خاصا جزئيا منه .

نعم لو كان الباب الأول : من الإيمان حب الأخ المسلم . أو الثاني : من الإيمان أن يحب للرسول ﷺ ما يحب لنفسه . لكان الثاني فردا من الأول ، وتحقق كون الأول عاما والثاني خاصا حزئيا منه . ثم مفهوم قوله : كالجزئي . أن الخاص قد لايكون كالجزئي .

هذا وقول صاحب العمدة في بيان وجه المناسبة بين البابين أقرب إلى الصواب بل هو الصواب ، وهو أن وجه المناسبة بين البابين من حيث اشتمال كل منهما على وجوب محبة كائنة من الإيمان .

٢٥٠- **قال المحشي** : قال الشيخ بدر الدين العيني أن هذه المحبة ليست باعتقاد تعظيم (أي الحب الشرعي) بل ميل قلب (أي الحب الطبعي) ولكن الناس يتفاوتون في ذلك الخ (ج ١ ص ٨٣) .

يقول : إن تفسير المحشي لاعتقاد تعظيم وميل قلب بين القوسين بالحب الشرعي والحب الطبعي يخالف مذهب العلامة العيني ومشرب صاحب الفيض كليهما .

أما الأول فلأن الشيخ بدر الدين العيني قال بعد كلامه الذي نقله المحشي بأسطر في فصل الأسئلة والأجوبة ما لفظه : ومنها ما قيل : المحبة أمر طبيعي غريزي لايدخل تحت الاختيار فكيف يكون مكلفا بما لايطاق عادة ؟ وأجيب بأنه لم يرد به

حب الطبع ، بل حب الاختيار المستند إلى الإيمان الخ .

وأنت تعلم أن المحبة التي طلبها رسول الله ﷺ من عمر - رضي الله تعالى عنه - إنما كانت مما كلف به العبد ولذا كان رسول الله ﷺ قال له : لا والذي نفسي بيده حتى أكون أحب إليك من نفسك. وقال له بعد أن قال : فإنك الآن أحب إلي من نفسي : الآن يا عمر . فثبت وظهر من هذا كله أن المحبة التي جاء ذكرها في قصة عمر وشعب الإيمان إنما هي المحبة الاختيارية على مذهب العيني، لا المحبة الطبيعية، فإنه قد صرح بأن المحبة التي كلف بها العبد لم يرد بها حب الطبع ، بل حب الاختيار ، وقد تقدم أن المراد بحب الاختيار والحب الشرعي في هذا المبحث واحد ، وقد فسر العيني نفسه حب الاختيار في قوله : فمعناه لايؤمن حتى يؤثر رضاي على هوى الوالدين وإن كان فيه هلاكهما . فالمحبة الشرعية ، والاختيارية عند العلامة العيني اسم لإيثار رضا رسول الله ﷺ ، لا لاعتقاد تعظيم ، فتفسير المحشي لاعتقاد تعظيم وميل قلب وردا في كلام الشيخ العيني بالحب الشرعي والحب الطبعي غلط بمرة مخالف لمذهب العلامة المذكور ، فهو من قبيل تفسير القول بما لايرضى به قائله ، بل يرده ردا صريحا .

فائدة

قال الشيخ العيني في موضع : واعلم أن محبة الرسول ﷺ إرادة فعل طاعته وترك مخالفته . فيحصل من مجموع كلامه أن محبة الرسول ﷺ ميل قلب يحمل العبد على إرادة فعل طاعته وترك مخالفته وإيثار رضاه على هوى من سواه من المخلوق . وإنما جعل هذا الميل اختياريا من جهة الإرادة والإيثار المذكورين فتدبر .

وأما الثاني فلأن صاحب الفيض قد سجل أن الحب صفة واحدة تختلف باختلاف المتعلق إن صرفتها إلى الآباء والأبناء سميت طبعية وإن صرفتها إلى الشرع

سميت شرعية فالفرق باعتبار المتعلق اهـ .

ولا ريب أن الحب الشرعي والطبعي حسب تفسير المحشي ليس صفة واحدة تختلف باختلاف المتعلق ، بل صفتان اثنتان تختلفان ذاتا إذ الحب الشرعي على تفسيره اعتقاد تعظيم والحب الطبعي ميل قلب ، وأما على مذهب صاحب الفيض فالحب الشرعي ميل قلب يتعلق بالشرع والحب الطبعي ميل قلب يتعلق بالطبع .

فقد ظهر أن المحشي لم يفهم مذهب شيخه ولا أدرك مذهب العيني مع كونهما واضحين ، وإلا لم ينقل هنا كلام العيني الذي ذكره في تأييد مذهب شيخه مفسرا له بما يخالف مسلك أستاذه ومذهب قائله .

هذا واعلم أنه لا تأييد في كلام العيني لما ذهب إليه شيخ المحشي ، بل هو رد له صريح فإنه قد قال : إنه لم يرد به حب الطبع بل حب الاختيار الخ فتدبر حتى لاتكون من أهل الاضطرار .

٢٥١- **وقال المحشي ايضا** : والذي يسمونه حبا عقليا نحو من العلم أو قريب منه بخلاف الحب عند أهل الفقه والعرف فإنه من كيفيات نفسانية أخرى ومن مراتبه الغرام والعشق فهو غير العلم قطعا اهـ (ج ١ ص ٨٤) .

يقول : إن الحب الذي يسمونه عقليا عبارة عندهم عن الميل القلبي الذي يقتضيه العقل ، ويترتب عليه الإيثار والترجيح قال البيضاوي : المراد بالحب هنا الحب العقلي الذي هو إيثار ما يقتضي العقل السليم رجحانه وإن كان على خلاف هوى النفس كالمريض يعاف الدواء بطبعه فينفر عنه ويميل إليه بمقتضى عقله ، فيهوى تناوله الخ .

فإن قلت : إن ألفاظ البيضاوي لاتنطبق على ما ذكرت . قلت : إن مغزى كلامه لايتجاوز عما قلنا ولا ضير في عدم انطباق الألفاظ . على أن قوله : ويميل بمقتضى عقله الخ يصرح بأن الحب العقلي ليس اسما للإيثار المجرد عن الميل فالحب

العقلي ليس نحوا من العلم ولا قريبا منه ، بل هو بعيد عنه بمراحل لاتحصى . نعم الحب بجميع أقسامه من ثمرات المعرفة والعلم .

ومنشأ الغلط أن المحشي زعم أن الحب العقلي كالحب الشرعي الذي جعله اسما لاعتقاد التعظيم ، ولو كان تأمل مذهب شيخه من أن الفرق بين أقسام الحب باعتبار المتعلق لم يقع في هذا الغلط قط . هذا والله تعالى نسأل أن يرزقنا حبه وحب رسوله وحب دينه شرعا وعقلا وطبعا .

٢٥٢- قال صاحب الفيض ناقلا عن فتح الباري : قال الشيخ أبو محمد بن أبي جمرة : إنما عبر بالحلاوة لأن الله شبه الإيمان بالشجرة في قوله : (مثل كلمة طيبة كشجرة طيبة) فالكلمة هي كلمة الإخلاص - إلى قوله : وبه تظهر حلاوتها اهـ (ج ١ ص ٨٤) .

يقول : هذا كلام الشيخ أبي محمد بن أبي جمرة - رحمه الله تعالى - وأما صاحب الفيض فقد قال مرة : وقوله تعالى : أصلها ثابت وفرعها في السماء . فالأصل هو الإيمان والفروع هي الأعمال . وقال مرة : ونحوه قوله تعالى : كلمة طيبة كشجرة طيبة الخ ، فشبه الكلمة بالشجرة والكلمة هي الإيمان وثمارها هي الأعمال الخ فالكلمة الطيبة المشبهة بالشجرة الطيبة هي كلمة الإخلاص عند الشيخ أبي محمد بن أبي جمرة ، والإيمان عند صاحب الفيض ، وأصل الكلمة المشبه بأصل الشجرة هو الإيمان عندهما وفروع الكلمة الطيبة وأغصانها المشبهة بفروع الشجرة وأغصانها هي اتباع الأمر واجتناب النهي عند الأول والأعمال عند الثاني ، وثمار الكلمة الطيبة بثمار الشجرة هي أعمال الطاعات عند كليهما .

ولعل صاحب الفيض أخذ ما ذكره في قوليه المذكورين من كلام الشيخ السابق ذكره فخالفه في موضعين إلا أن يقال بأنه لا فرق بين اتباع الأمر واجتناب النهي وبين الأعمال ، فتبقى المخالفة في موضع واحد ، وهو تفسير الكلمة الطيبة .

وأما قولاه ففيهما اضطراب شديد لأنه جعل الإيمان أصل الكلمة الممثل بأصل الشجرة في قوله الأول ، وجعله نفس الكلمة الممثلة بالشجرة في قوله الثاني ، وجعل الأعمال فروع الكلمة الممثلة بفروع الشجرة في القول الأول ، وجعلها ثمار الكلمة الممثلة بثمار الشجرة في القول الثاني .

ملحوظات

الأولى أن المراد بالإيمان في قول الشيخ ابن أبي جمرة : لأن الله شبه الإيمان بالشجرة . الإيمان المركب من التصديق بالجنان والإقرار باللسان والعمل بالأركان لا التصديق فقط ، والدليل عليه تفصيل التشبيه الذي ذكره بعد ، والمراد بالإيمان في قوله : والشجرة أصل الإيمان . التصديق فقط لما بينا .

الثانية أن قوله في تفصيل التمثيل : والشجرة أصل الإيمان . فيه تقديم وتاخير من بعض النساخ ، وكانت العبارة هكذا : وأصل الشجرة الإيمان . أو كانت في الأصل : والشجرة أصلها الإيمان . فسقط لفظ ضمير الشجرة المضاف إليه الأصل من البين عن بعض من نسخوا ، وهذا لايخفى على من تأمل كلام الشيخ ابن أبي جمرة تأملا قليلا ، وذلك مما سنح لي أوان التحرير .

الثالثة أن كلام الشيخ ابن أبي جمرة يشير إلى أن بين اتباع الأمر واجتناب النهي وبين عمل الطاعات فرقا كالفرق بين الأغصان والثمار ، فما قيل من أنه لا فرق بين اتباع الأمر واجتناب النهي وبين عمل الطاعات فللنظر والتأمل فيه مجال .

الرابعة أن قوله : وحلاوة الثمر جني الثمرة . فيه أن حلاوة الثمر كيفية مرغوب فيها تحصل لذائق الثمرة بالذوق ، لا جني الثمرة أو الثمرات ، فحلاوة الإيمان كيفية نورانية مستلذة سارة تحصل لمن ذاق الإيمان واتصف به بعمله الطاعات، لا جني أعمال الطاعات .

الخامسة أن التمثيل المذكور يشعر بأن الإيمان مؤلف كالشجرة وتفصيله الذي ذكره الشيخ ابن أبي جمرة يعضد ذلك الإشعار ، ويظهر منه أن جزئية الأعمال للإيمان جزئية خارجية عرفية .

٢٥٣- **قال** : وإنما عبر بالحلاوة لأن أهل العرف يعدون المحبة من المذوقات وهكذا يعبرون عنها في محاوراتهم اهـ (ج ١ ص ٨٤) .

يقول : إن البحث والكلام في حلاوة الإيمان ، لا في حلاوة المحبة . مع أن عد أهل العرف المحبة من المذوقات إن ثبت عنهم مبنى على الاستعارة أو التشبيه وكذا تعبيرهم في محاوراتهم . على أن كلام الشيخ ابن أبي جمرة يبين وجه إثبات الحلاوة للإيمان في عبارة الشرع حسب علمه وفهمه ، ولاينفي العد والتعبير المذكورين ، فالقصر في قوله : وإنما عبر بالحلاوة لأن أهل العرف الخ كما ترى .

٢٥٤- **قال المحشي** في توجيه تثنية الضمير في قوله ﷺ : أحب إليه مما سواهما . ما لفظه : وأحفظ عن شيخي - رحمه الله تعالى - أن جوابه أن إنكاره على الخطيب - إلى قوله : كما سيظهر لمن نظر في الأحاديث اهـ (ج ١ ص ٨٥) .

يقول : إن الجواب الذي حفظه المحشي عن شيخه وجعله أقوى أضعف في نفس الأمر لأنه لايسحم مادة الاعتراض أصلا ، بل يقويها لأن الاعتراض أن الأدب الذي أرشد النبي ﷺ إليه ذلك الخطيب لم يراعه هو ﷺ في قوله : مما سواهما . مع أن جمع النبي ﷺ إياه والله تعالى في ضمير أشد إثباتا لإيهام التسوية ، وكون إنكاره ﷺ على الخطيب من باب التأديب والتهذيب لايدفعه .

ثم النهي في قوله تعالى : لاتقولوا راعنا . محمول على الحقيقة إذ لا صارف هناك وبين جمع الله تعالى ورسوله ﷺ في ضمير وبين قول راعنا فرق فلايقاس إنكاره على الخطيب على قوله تعالى : لاتقولوا راعنا . فتدبر .

وقال الحافظ : ومن محاسن الأجوبة في الجمع بين حديث الباب وقصة

الخطيب أن تثنية الضمير هنا للإيماء إلى أن المعتبر هو المجموع المركب من المحبتين لا كل واحدة منهما ، فإنها وحدها لاغية إذا لم ترتبط بالأخرى ، فمن يدعي حب الله مثلا ولايحب رسوله لاينفعه ذلك ، ويشير إليه قوله تعالى : قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله . فأوقع متابعته مكتنفة بين قطري محبة العباد ومحبة الله تعالى للعباد .

وأما أمر الخطيب بالإفراد فلأن كل واحد من العصيانين مستقل باستلزام الغواية إذ العطف في تقدير التكرير ، والأصل استقلال كل من المعطوفين في الحكم ويشير إليه قوله تعالى : أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم . فأعاد أطيعوا في الرسول ولم يعده في أولي الأمر لأنهم لا استقلال لهم في الطاعة كاستقلال الرسول . انتهى ملخصا من كلام البيضاوي والطيبي اهـ .

هذا وللتأمل فيه أيضا مجال ، بل لايخلو جواب من الأجوبة التي ذكرها القوم في هذا الباب عن نظر ومقال ، فعليك بالتفحص البالغ والتفكر المبالغ لينكشف لك حقيقة الحال والقال .

باب علامة الإيمان الخ

٢٥٥- **قال صاحب الفيض** : لما فرغ عن الحب مطلقا وكان عاما أردفه بذكر محبة الطائفة ، وانتخب منها الأنصار ، وجعلها علامة الإيمان ، فذكر أولا الإيمان - إلى قوله : فالإيمان ظرف وهؤلاء مظروفون الخ (ج ١ ص ٨٥) .

يقول : قال صاحب الكشاف : (والذين تبوؤوا) معطوف على المهاجرين وهم الأنصار فإن قلت : ما معنى عطف الإيمان على الدار ؟ ولايقال : تبوؤوا الإيمان ؟ قلت : معناه تبوؤوا الدار وأخلصوا الإيمان كقوله : علفتها تبنا وماءا باردا . أو وجعلوا الإيمان مستقرا ومتوطنا لهم لتمكنهم منه ، واستقامتهم عليه كما جعلوا

المدينة كذلك أو أرادوا دار الهجرة ، ودار الإيمان ، فأقام لام التعريف في الدار مقام المضاف إليه وحذف المضاف من دار الإيمان ، ووضع المضاف إليه مقامه أو سمى المدينة لأنها دار الهجرة ومكان ظهور الإيمان بالإيمان . انتهى كلام الزمخشري .

وهو يشعر بأنه إذا جعلت الآية من باب علفتها تبنا وماءا باردا فلا استعارة فيها لا أصلية ولا تبعية ، وإذا جعلت محتوية على الاستعارة فليست من باب علفتها تبنا وماءا باردا ، وهذا مسلم عند كافة علماء النحو والبيان كليهما ، فالاختلاف الذي أقامه صاحب الفيض بين النحاة وأرباب البيان ليس اختلافا في نفس الأمر .

على أن الآية إذا لم تجعل من باب علفتها تبنا وماءا باردا لاتشتمل على استعارتين بل تشتمل على إحداهما لأن الاستعارة إذا كانت في الإيمان فلا استعارة في تبوؤوا وإذا كانت في تبوؤوا فلا استعارة في الإيمان كما في قولنا : نطقت الحال. إلا أن يقال : إن الاستعارة في الآية مكنية فتلزمها التخييلية . لكن فيه أن كلام صاحب الفيض في الأصلية والتبعية ، لا في الاستعارتين مطلقا أيا ما كانتا . مع أن جعل الاستعارة في الآية استعارة بالكناية لايخلو عن نظر. نعم لك أن تقول: إن مراده أن في الآية إحدى الاستعارتين المذكورين . لكن فيه أن عبارة صاحب الفيض تأبى تلك الا ‌'‌.ة .

ثم لايذهب عليك ما في قوله : ومأخذ الحديث قوله تعالى : والذين تبوؤوا الدار والإيمان . فإن الآيات في بيان مناقب الأنصار كثيرة في القرآن وهي كلها تحرض وتحث المؤمنين على حبهم وعقد الود بهم .

وفي قوله : لما فرغ عن الحب مطلقا وكان عاما أردفه الخ ما قد سبق في قوله : الباب الأول كان عاما لكل مسلم الخ في باب حب الرسول من الإيمان إلا أن يقال: إن المراد بالحب العام في قوله : الحب مطلقا وكان عاما . الحب الذي ذكر في حديث الباب السابق فإن فيه : وأن يحب المرء لايحبه إلا لله . لكن فيه أن البخاري

لم يبوب هناك أن حب المسلم لله من حلاوة الإيمان .

ولا ريب أن ضمير الفاعل في قوله : لما فرغ . وفي قوله : أردفه . وفي قوله : فذكر أولا . إنما يرجع إلى البخاري لكن في عود ضمير الفاعل في قوله : وجعلها علامة الإيمان . إلى البخاري إشكال فإن البخاري لم يجعل حب الأنصار علامة للإيمان وإنما رسول الله ﷺ جعله علامة الإيمان فإن أرجع إلى رسول الله ﷺ سلم الكلام من ذلك الإشكال لكن يقع في الضمائر انتشار كما لايخفى على أولي الأبصار .

(باب)

٢٥٦- **قال** : هذا باب بلا ترجمة وهو متعلق بالأول لأنه لما ذكر الأنصار أشار إلى سبب تلقبهم بالأنصار ، وإنما لم يترجم به لأنه بصدد أمور الإيمان وليس هذا من أمور الإيمان فوضع الباب وحذف الترجمة وذكر فيه حديث بيعة العقبة اهـ (ج ١ ص ٨٥) .

يقول : قال الحافظ : قوله : (باب) كذا هو في روايتنا بلا ترجمة وسقط من رواية الأصيلي أصلا ، فحديثه عنده من جملة الترجمة التي قبله وعلى روايتنا فهو متعلق بها أيضا لأن الباب إذا لم تذكر له ترجمة خاصة يكون بمنزلة الفصل مما قبله مع تعلقه به كصنيع مصنفي الفقهاء .

ووجه التعلق أنه لما ذكر الأنصار في الحديث الأول أشار في هذا إلى ابتداء السبب في تلقيبهم بالأنصار لأن أول ذلك كان ليلة العقبة لما توافقوا مع النبي ﷺ عند عقبة منى في الموسم . انتهى كلام الحافظ .

وتبعه العيني ثم صاحب الفيض على مثل ذلك ، ولك أن تقول : إن البخاري أهمل هذا الباب عن الترجمة ليأتي بها القاري من عند نفسه ، وقد يفعل البخاري ذلك تدريبا وتشحيذا وتمرينا لذهن الناظر ، وإيقاظا وتنبيها لهمته النائمة وقريحته

الغافلة . واعلم أن قول الحافظ : إن الباب إذا لم تذكر له ترجمة خاصة يكون بمنزلة الفصل مما قبله الخ لايتأتى على إطلاق فإن الأبواب الخالية العارية من الترجمة الخاصة قد لاتكون بمنزلة الفصل مما قبلها وذلك لايخفى على من أمعن النظر في أبواب الجامع الصحيح حق إمعانه .

ثم قول صاحب الفيض : وذكر فيه حديث بيعة العقبة . فيه أن الحديث المذكور في هذا الباب ليس حديث بيعة العقبة كما صرح به الحافظ وأثبته بدلائل ، وكل ما تعقب به عليه لايخلو عن نظر، وقد نص صاحب الفيض نفسه أن لا شك أن التبادر إلى الحافظ - رحمه الله تعالى - فإن ألفاظ الحديث كأنها مأخوذة من سورة الممتحنة، نعم فيه ذكر كون عبادة - رضي الله تعالى عنه - أحد النقباء ليلة العقبة .

٢٥٧- **قال** : وفي قوله : (بين أيديهن وأرجلهن) إشكال ولايظهر وجه التخصيص في حق الرجال قال الخطابي : معناه لاتبهتوا الناس كفاحا بعضكم يشاهد بعضا كما يقال : قلت كذا بين يدي فلان اهـ (ج ١ ص ٨٥) .

يقول : إن لفظ الحديث المذكور في الباب : (بين أيديكم وأرجلكم) لا (بين أيديهن وأرجلهن) . وقال صاحب الفتح : وخص الأيدي والأرجل بالافتراء لأن معظم الأفعال تقع بهما إذ كانت هي العوامل والحوامل للمباشرة والسعي اهـ .

وقال الحافظ بعد نقله قول الخطابي : وفيه نظر لذكر الأرجل وأجاب الكرماني بأن المراد الأيدي وذكر الأرجل تأكيدا ، ومحصله أن ذكر الأرجل إن لم يكن مقتضيا فليس بمانع ، ويحتمل أن يكون المراد بما بين الأيدي والأرجل القلب لأنه هو الذي يترجم اللسان عنه فلذلك نسب إليه الافتراء كأن المعنى لاترموا أحدا بكذب تزورونه في أنفسكم ثم تبهتون صاحبه بألسنتكم .

وقال أبو محمد بن أبي جمرة : يحتمل أن يكون قوله : بين أيديكم . أي في

الحال وقوله : وأرجلكم . أي في المستقبل لأن السعي من أفعال الأرجل . وقال غيره : أصل هذا كان في بيعة النساء وكنى بذلك - كما قال الهروي في الغريبين - عن نسبة المرأة الولد الذي تزني به أو تلتقطه إلى زوجها ، ثم لما استعمل هذا اللفظ في بيعة الرجال احتيج إلى حمله على غير ما ورد فيه أولا . انتهى كلام الحافظ رحمه الله تعالى .

وقال صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى : ﴿ ولايأتين ببهتان يفترينه بين أيديهن وأرجلهن ﴾ : كانت المرأة تلتقط المولود فتقول لزوجها هو ولدي منك كفى بالبهتان المفترى بين يديها ورجليها عن الولد الذي تلصقه بزوجها كذبا لأن بطنها الذي تحمله فيه بين اليدين وفرجها الذي تلده به بين الرجلين اهـ ولايخفى أن هذا المعنى في صورة الزنا أظهر منه في صورة الالتقاط .

وقد تبين مما ذكرنا أن ورود الإشكال في حق الرجال أوضح منه في حق النساء ولايبعد أن يقال : إن المعنى الافتراء في شأن ما بين الأيدي والأرجل أي الذكر والفرج ، أو الإتيان فيه بالبهتان المفترى فيه ، والمراد القذف بالزنا ، والرجل والمرأة فيه سواء فلا إشكال في حق أي واحد منهما أصلا .

وقد حصحص مما نقلنا وجه تخصيص البهتان بالافتراء بين الأيدي والأرجل في حق الرجال . على أن الحديث المخرج في الباب يدل على أن التخصيص المذكور لايختص بالنساء ، بل يعم الرجال أيضا ، فلا معنى لقوله : ولايظهر وجه التخصيص الخ إلا أن يقال : إن مراده نفي ظهور وجه تخصيص الإشكال بأيدي وأرجل الرجال . فتدبر تدبر أهل الكمال .

هل الحدود كفارات ؟

٢٥٨- **قال** : وفي هذه المسألة معركة للقوم ، ولم يتحقق عندي ما مذهب الحنفية بعد ؟ ففي عامة كتب الأصول أنها زواجر عندنا وسواتر عند الشافعية ، وفي الدر المختار تصريح بأن الحدود ليست بكفارة عندنا - إلى قوله : للقدوري اهـ (ج ١ ص٨٦) .

يقول : قال صاحب البدائع في بحث شرائط جواز الإطعام في كفارة اليمين من كتاب الكفارات : إن الكفارة جعلت مكفرة للسيئة بما أعطى نفسه من الشهوة التي لم يؤذن له فيها . وقال في بحث كفارة اليمين على المعصية من كتاب الأيمان مجيبا عما تمسك به المخالف : وأما قولهم : الكفارة شرعت لرفع الذنب . فنعم لكن لم قلتم : إنه لا ذنب اهـ فعلم أن الكفارات عند صاحب البدائع رافعة للذنب مكفرة للسيئة .

وأما صاحب الهداية فقد صرح في كتاب الأيمان أن الكفارة تستر الجناية حيث قال في شرح قوله : (وإن قدم الكفارة على الحنث لم يجزه) : ولنا أن الكفارة لستر الجناية ولا جناية ههنا . وأما قول صاحب الفيض : وفي الصيام من الهداية أيضا إشارة إلى أن الكفارة ساترة . ففيه أنه لم يذكر قول صاحب الهداية من الصيام الذي يشير إلى كون الكفارة ساترة ولم يعينه حتى ينظر فيه . نعم في الصيام من الهداية في شرح قوله : (ولو أكل أو شرب ما يتغذى به أو ما يداوى به فعليه القضاء والكفارة) : وقال الشافعي : لا كفارة عليه لأنها شرعت في الوقاع بخلاف القياس لارتفاع الذنب بالتوبة فلايقاس عليه غيره . ولنا أن الكفارة تعلقت بجناية الإفطار في رمضان على وجه الكمال وقد تحققت وبإيجاب الإعتاق تكفيرا عرف أن التوبة غير مكفرة لهذه الجناية اهـ .

وفي باب الظهار من الهداية : والظهار كان طلاقا في الجاهلية فقرر الشرع أصله

ونقل حكمه إلى تحريم موقت بالكفارة غير مزيل للنكاح ، وهذا لأنه جناية لكونه منكرا من القول وزورا ، فيناسب المجازاة عليها بالحرمة وارتفاعها بالكفارة اهـ .

فعرف أن الكفارة عند صاحب الهداية أيضا رافعة للذنب مكفرة للجناية ، وإذا ضممنا إلى هذا قول صاحب الفيض : والكفارة والحدود من باب واحد . ينتج أن الحدود رافعة للذنب مكفرة للجناية ، وإذا ضم إلى قول صاحب الهداية : إن الكفارة لستر الجناية . ينتج أن الحدود ساترة .

وقد صرح صاحب الهداية في مواضع من كتابه أن الحدود للزجر فمنها قوله في باب حد القذف في شرح قوله : (ولو مات بعد ما أقيم بعض الحد بطل الباقي) : عندنا خلافا له بناء على أنه يورث عنده ، وعندنا لايورث ، ولا خلاف أن فيه حق الشرع وحق العبد ، فإنه شرع لدفع العار عن المقذوف ، وهو الذي ينتفع به على الخصوص فمن هذا الوجه حق العبد . ثم إنه شرع زاجرا ومنه سمي حدا والمقصود من شرع الزاجر إخلاء العالم عن الفساد وهذا آية حق الشرع اهـ .

ومنها قوله في باب ما يقطع فيه وما لايقطع فيه في شرح قوله : (ومن سرق عينا فقطع فيها فردها ، ثم عاد فسرقها وهي بحالها لم يقطع) : بخلاف ما ذكر لأن الملك قد اختلف باختلاف سببه ، ولأن تكرار الجناية منه نادر لتحمله مشقة الزاجر فيعرى الإقامة عن المقصود اهـ .

ومنها قوله في كتاب الحدود في شرح قوله : (ولايجمع في المحصن بين الرجم والجلد) : ولأن الجلد يعري عن المقصود مع الرجم لأن زجر غيره يحصل بالرجم إذ هو في العقوبة أقصاها ، وزجره لايحصل بعد هلاكه اهـ .

فمع هذه التصريحات من صاحب الهداية في كون الحدود زواجر لا حاجة في بيان مذهبه ومعرفة مسلكه إلى القياس الذي رتبه صاحب الفيض ، والحال أن صاحب الهداية قد نص نصا صريحا في أوائل كتاب الحدود أن المقصد الأصلي من

شرعه - أي شرع الحد - الانزجار عما يتضرر به العباد ، والطهارة ليست أصلية فيه بدليل شرعه في حق الكافر اهـ .

فالحدود عند صاحب الهداية زاجرة أصلا وبالذات مكفرة ومطهرة تبعا وبالعرض ، ويؤيده قول صاحب البدائع في فصل صفة التعزير : ثم إنما كان أشد الضرب لوجهين أحدهما أنه شرع للزجر المحض ليس فيه معنى تكفير الذنب بخلاف الحدود فإن معنى الزجر فيها يشوبه معنى التكفير للذنب قال عليه الصلاة والسلام : الحدود كفارات لأهلها الخ .

ثم اعلم أن بين الحد والكفارة فرقا قال صاحب التنقيح في تفصيل حقوق الله تعالى الثمانية : وعقوبات كاملة كالحدود وقاصرة كحرمان الميراث بالقتل وحقوق دائرة بين العبادة والعقوبة كالكفارات . انتهى مقتصرا .

وقال صاحب الهداية في بيان معنى الحد شرعا : وفي الشريعة هو العقوبة المقدرة حقا لله تعالى . وقال في شرح قوله : (وإذا حلف الكافر ثم حنث في حال كفره أو بعد إسلامه فلا حنث عليه) : لأنه ليس بأهل لليمين لأنها تعقد لتعظيم الله تعالى ومع الكفر لايكون معظما ولا هو أهل للكفارة لأنها عبادة اهـ .

وقال في شرح قوله : (ولا كفارة فيها - أي في اليمين الغموس - إلا التوبة والاستغفار) : ولنا أنها كبيرة محضة ، والكفارة عبادة تتأدى بالصوم ويشترط فيها النية فلاتناط بها اهـ .

فائدة

وقول صاحب الهداية هذا أيضا يدل على أن الكفارة مكفرة للسيئة ورافعة للذنب كالتوبة والاستغفار .

وقال في الصيام تحت قوله : (ولو جامع ميتة أو بهيمة فلا كفارة الخ) : ولا

تحمل لأنها - أي الكفارة - عبادة ولايجري فيها الحمل اهـ .

وقال صاحب البدائع في فصل شرائط وجوب كل نوع من أنواع الكفارات ما نصه : وأما العجز عن الصيام فشرط لوجوب الإطعام فيما للإطعام فيه مدخل ثم اختلف في أن المعتبر هو القدرة والعجز وقت الوجوب أم وقت الأداء ، ولنا أن الكفارة عبادة لها بدل ومبدل فيعتبر فيها وقت الأداء ، والدليل على أنها عبادة وأن لها بدلا أن الصوم بدل عن التكفير بالمال والصوم عبادة ، وبدل العبادة عبادة ، وكذا يشترط فيها النية وإنها لاتشترط إلا في العبادات ، وإذا ثبت أنها عبادة لها بدل ومبدل فهذا يوجب أن يكون المعتبر فيها وقت الأداء بخلاف الحدود لأن الحد ليس بعبادة مقصودة بل هو عقوبة ، ولهذا لايفتقر إلى النية وكذا لا بدل له . انتهى كلامه مقتصرا .

فقد ظهر من كلام أصحاب التنقيح والهداية والبدائع أن بين الحد والكفارة فرقا عند الحنفية أيضا ، وإذا كان الأمر كذلك فإطلاق قوله : والكفارة والحدود من باب واحد . لايصح البتة .

وقال العيني في عمدة القاري في فصل استنباط الأحكام : الخامس فيه أن الحدود كفارات ، ويؤيد ذلك ما رواه من الصحابة غير واحد منهم علي بن أبي طالب - رضي الله تعالى عنه - أخرج حديثه الترمذي وصححه الحاكم وفيه : من أصاب ذنبا فعوقب به في الدنيا فالله أكرم من أن يثني العقوبة على عبده في الآخرة . ومنهم أبو تميمة الجهني أخرج حديثه الطبراني بإسناد حسن باللفظ المذكور ، ومنهم خزيمة بن ثابت أخرج حديثه أحمد بإسناد حسن ولفظه : من أصاب ذنبا أقيم الحد على ذلك الذنب فهو كفارته . ومنهم ابن عمر أخرج حديثه الطبراني مرفوعا : ما عوقب رجل على ذنب إلا جعله الله كفارة لما أصاب من ذلك الذنب . انتهى كلام العيني .

ولايبعد أن يقال : إن عدم ذكره ههنا مذهب الشرذمة القليلة من أن الحدود ليست بكفارات إيماء منه إلى عدم اعتداده به ، وكذا صنيع الطحاوي إشارة منه إلى أنه لايعبأ به أيضا كأكثر العلماء ، فإنهم قد ذهبوا إلى أن الحدود كفارات لأهلها فسكوت العيني عن عدم كونها كفارات ، وعدم تكلم الطحاوي بحرف في الخلاف في كتاب لايوجبان التردد مع تصريحهما أن الحدود كفارات .

ثم اعلم أن الحنفية قد اختلفوا في مسألة تكفير الحدود على أقوال ثلاثة الأول أن الحدود كفارات مطلقا ، وهو مفاد قول صاحب البدائع والطالقاني . الثاني أنها ليست بكفارات مطلقا كما يدل عليه تصريح صاحب الدر المختار . الثالث أنها كفارات بشرط الانزجار وعدم الاعتياد كما يدل عليه تصريح النسفي في التيسير ، وهذا لايوجب عدم تحقق مذهبهم عند أحد من العلماء ألا ترى أن الحنفية قد اختلفوا في مسائل كثيرة فيما بينهم ، فلم يقل أحد : إن مذهب الحنفية لم يتحقق فيها . نعم قالوا : إن كلمة الحنفية اتفقت أو اختلفت في مسألة كذا وكذا ، فقول صاحب الفيض : ولم يتحقق عندي ما مذهب الحنفية بعد ؟ كما ترى . نعم لو قال : ولم يتحقق عندي ما مذهب الإمام أبي حنيفة - رحمه الله تعالى - بعد . لكان له وجه ما .

وإنما هذا إن كان قوله المذكور في حق تكفير الحدود وعدمه ، وأما إن كان في حق كونها زواجر أو سواتر ففيه أن كلمة الحنفية قد اتفقت فيما أعلم أن الحدود زواجر ، وقد تحقق فيه مذهبهم قبل وبعد ، فلا معنى لقوله : ولم يتحقق عندي الخ .

فإن قلت : إن صاحب الهداية قد نص على أن الكفارة لستر الجناية ، وهي والحدود من باب واحد . قلت : إن الكبرى فيها ما قد عرفت . على أن صاحب الهداية نفسه قد نص أيضا في غير موضع من كتابه على أن الحدود للزجر ، وقد

ذكرنا قبل بعض تلك المواضع .

٢٥٩- قال المحشي : وتلك المناظرة طويلة نقلت من (ص ١٨٢ إلى ص ١٨٩) من الجزء الثالث ، وأصل المناظرة في مسألة تقديم الكفارة على الحنث ، وهاك بعض عبارات منها تتعلق بموضوعنا - إلى قوله : وذلك للاختلاف في النقول اهـ (ج ١ ص ٨٦) .

يقول : إن فيما قاله نظرا أما أولا فلأن عبارات مناظرة الطالقاني التي نقلها هنا ما عدا الأولى منها لاتنادي بأعلى نداء وأجهره ولا أخفاه وأسره أن الحدود كفارات لأهلها لأنها في الكفارة ، وكون الكفارات كفارات لأهلها لايستدعي أن تكون الحدود كفارات لأهلها لما قد عرفت من الفرق بين الحد والكفارة ، فقوله : وهاك بعض عبارات منها تتعلق بموضوعنا . فيه أنها لاتتعلق به إلا الأولى منها إذ هي في تكفير الكفارة والموضوع هنا أن الحدود كفارات أم لا ؟ يدل عليه ما عنون به هذا البحث من قوله : بحث نفيس في أن الحدود كفارات أم لا ؟

وأما ثانيا فلأن قوله : ولهذا تردد الشيخ الخ يشعر بظاهره أن وجه تردد شيخه - رحمه الله تعالى - في مذهب الحنفية هو تلك العبارات المتقدمة ، وهي ولو سلمنا نداءها الأعلى أو الأخفى لاتوجب التردد في مذهب الحنفية إذ غاية ما تدل هي عليه أن الطالقاني ذهب إلى تكفير الحدود ، والتردد أمر وراء ذلك . وإنما قيدنا الإشعار بالظاهر لأن له أن يقول : إن الإشارة بهذا إلى مجموع ما في الحاشية والحوض .

وأما ثالثا فلأن قوله : ولهذا تردد الشيخ - رحمه الله تعالى - في مذهب الحنفية . ينافي ويناقض قوله : وبالجملة كون الحدود زواجر مذهبا للإمام محل تردد عند الشيخ رحمه الله تعالى . لأن الأول يدل على أن التردد في مذهب الحنفية في تكفير الحدود ، والثاني على أنه في مذهب الإمام أبي حنيفة - رحمه الله تعالى - في كون الحدود زواجر ومعلوم أن مذهب الإمام أبي حنيفة - رحمه الله تعالى - في

مسألة قد لايكون مذهبا للحنفية ، وبالعكس ، وأن التردد في تكفير الحدود أمر ، والتردد في كونها زواجر أمر آخر لاينافي ولايباين الأول ، وقول صاحب الفيض شيخه : ولم يتحقق عندي ما مذهب الحنفية بعد ؟ يؤيد أول قوليه المذكورين .

وأما رابعا فلأن قوله الثاني نص صريح في أن ما تردد فيه شيخه هو كون الحدود زواجر ، وقول صاحب الفيض بعد عنوان (بحث نفيس في أن الحدود كفارات أم لا ؟) من غير فصل : وفي هذه المسألة معركة عظيمة للقوم ولم يتحقق عندي ما مذهب الحنفية بعد ؟ نص صريح في أن ما تردد فيه شيخه هو كون الحدود كفارات . وكذا قوله هذا نص صريح في أن ما تردد فيه شيخه هو مذهب الإمام أبي حنيفة - رحمه الله تعالى - وقول صاحب الفيض الذي نقلنا قبل نص صريح في أنه مذهب الحنفية .

وأما خامسا فلأن قوله : فإن كان ذلك لأنه لم ينقل الخ يدل على أن ما نقل عن الإمام أبي حنيفة - رحمه الله تعالى - يكون مذهبا للحنفية ، وما لم ينقل عنه لايكون مذهبا لهم وهو كما ترى فإن مذهب الحنفية قد يكون خلاف ما نقل عن الإمام أبي حنيفة - رحمه الله تعالى - وقد يكون غير منقول عنه ، وهذا لايخفى على من له أدنى مراس بكتب الفقه الحنفي .

وأما سادسا فلأن قوله : وذلك للاختلاف في النقول . وقوله : ولهذا تردد الخ على تقدير أن تكون لفظة هذا إشارة إلى الاختلاف في النقول الذي ذكر في الكتاب لايوجبان التردد ، وما يوجبانه فإنما هو أن المسألة خلافية فيما بين الأحناف، وهو غير التردد ، ولم ينسب واحد من النقول السابقة إلى الإمام أبي حنيفة - رحمه الله تعالى - حتى يوجب اختلافها التردد في مذهب الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى .

وأما سابعا فلأن ذلك في قوله : وذلك للاختلاف الخ إشارة إلى أن كون

زواجرية الحدود مذهبا للإمام أبي حنيفة - رحمه الله تعالى - محل تردد ، وأنت خبير بأن البحث في تكفير الحدود كما يدل عليه عنوان البحث ، لا في كونها زواجر . على أن النقول من الحنفية في هذا لم تختلف ، وقد ذكر هذا النظر من قبل وإنما ذكرناه بالاستقلال ليتوجه ذهن القاري إليه كذلك .

٢٦٠- **قال** صاحب الفيض : فلعل ما في كتب الأصول يبنى على المسامحة ، فالاختلاف إنما كان في الأنظار ، فجعلوه اختلافا في المسألة ، فنظر الحنفية أنها نزلت للزجر - إلى قوله : وغير واحد من الأحاديث اهـ (ج ١ ص ٨٧) .

يقول : إن البحث في أن الحدود كفارات أم لا ؟ ولا ريب أن كونها زواجر أو سواتر بمعزل عنه . على أن الاختلاف المذكور بين الحنفية والشافعية ليس من باب النزاع اللفظي ولو سلم توجيه صاحب الفيض هذا لأن الحدود حينئذ ليست للستر بالذات بل للزجر بالذات عند الحنفية ، وليست للزجر بالذات بل للستر بالذات عند الشافعية وإنما هذا لو كان أراد بالاختلاف في الأنظار الاختلاف اللفظي كما يظهر من قوله : فجعلوه اختلافا في المسألة . إن أراد بالاختلاف في المسألة الاختلاف المعنوي ، وقد قال قبل في بحث زيادة الإيمان : ومن ههنا علمت أن هذا الاختلاف ليس من باب النزاع اللفظي على اصطلاح المناطقة ، فإنه ليس من دأب المحصلين فضلا عن الأئمة المجتهدين ، بل من باب الاختلاف في الأنظار اهـ ولم ينص ولا صرح أن الفرق بين الاختلاف في الأنظار وبين الاختلاف اللفظي أو المعنوي ما ذا ؟ حتى ينظر في كلامه بعد حمله عليه .

وإنما قلت هذا لأن مرجع الاختلاف في الأنظار حسب توجيهه هنالك إلى الاختلاف اللفظي وههنا إلى الاختلاف المعنوي كما عرفت . نعم كلامه في الإيمان صريح في أن الاختلاف في الأنظار ليس من باب الاختلاف اللفظي على اصطلاح المناطقة .

وعندي أنه اصطلح على هذا اللفظ زعما منه أنه واسطة بين الاختلافين اللفظي والحقيقي حتى يسهل عليه رد قول من جعل الاختلاف في الخلافيات لفظيا وقول من جعله حقيقيا بذلك الاصطلاح ، ويظهر هذا لمن تأمل في محاكماته في الخلافيات . والحق أنه لا واسطة بين الاختلاف الحقيقي واللفظي فتدبر . هذا ولك أن تقول : إن الحدود زواجر وسواتر بالذات فاقتصر نظر الحنفية على الأول ونظر الشافعية على الثاني فتأمل .

٢٦١- **قال** : ثم اعلم أنهم لما قرروا الخلاف ومشى عليه الشارحون أيضا وإن كان بحث الحافظين في هذا المقام كالبحث العلمي والتفتيش المقامي ، لا كالانتصار للمذهب لكنه مع ذلك اشتهر الخلاف حتى نقل في كتب الأصول أيضا الخ (ج ١ ص ٨٧) .

يقول أولا : إن دعوى الحافظ في الفتح أن حديث عبادة متأخر عن حديث أبي هريرة - رضي الله تعالى عنهما - وإثباته إياها بدلائل عديدة ليسا إلا من الانتصار لمذهبه من أن الحدود كفارات . وأما كون البحث علميا والتفتيش مقاميا فلاينافيه . نعم بحث العلامة العيني علمي محض وتفتيشه مقامي بحت لأنه قد صرح في فصل استنباط الأحكام أن الحدود كفارات ، ويؤيده ما ذكره في شرح باب الحدود كفارات من الجامع الصحيح .

ثانيا : إن انتصار الحافظين في مسألة لايستدعي الاشتهار ولا عدمه عدمه كما يوهمه كلام صاحب الفيض ، ولاسيما إذا كان الاشتهار وعدمه قبل زمان الحافظين - رحمهما الله تعالى رب المشرقين ورب المغربين -

ثالثا : إن ما نقل في كتب الأصول قد حكاه قبل بقوله : ففي عامة كتب الأصول أنها زواجر عندنا وسواتر عند الشافعية اهـ وإنما بحثنا وبحث الحافظين هنا في أن الحدود كفارات أم لا ؟ لا في أنها زواجر أم سواتر ؟

٢٦٢- قال : فاعلم أن هذا الحديث وإن دل على كون الحدود كفارات لكن يعارضه ما رواه الحاكم وصححه أن النبي ﷺ قال : لاأدري الحدود كفارات أم لا ؟ وادعى الحافظ - رحمه الله تعالى - أن حديث الحاكم متقدم وحديث الباب متأخر - إلى قوله : لا شك أن التبادر إلى الحافظ رحمه الله تعالى فإن ألفاظ الحديث كأنها مأخوذة من سورة الممتحنة اهـ (ج ١ ص ٨٧ - ٨٨) .

يقول : قال العلامة العيني - رحمه الله تعالى - بعد ما نقل ما استدل به الحافظ - رحمه الله تعالى - على دعواه : وفيه نظر من وجوه الأول أن قوله : ويبطله أن أبا هريرة صرح بسماعه . غير مسلم من وجهين أحدهما أنه يحتمل أن يكون أبو هريرة - رضي الله تعالى عنه - سمع من النبي ﷺ بعد ما سمعه من صحابي آخر فلذلك صرح بالسماع وهذا غير ممنوع ولا محال ، والآخر أنه يحتمل أنه صرح بالسماع لتوثقه بالسماع من صحابي آخر فإن الصحابة كلهم عدول لايتوهم فيهم الكذب اهـ .

قلت أولا : إن الاحتمال الأول ليس بمحال لكنه ممنوع ولاسيما إذ لم يأت بدليل يثبته ، ومجرد إمكان أمر وانتفاء استحالته لايستدعي وجوده ووقوعه في نفس الأمر . ثم الأصل في سماع الصحابة - رضي الله عنهم - من النبي ﷺ سماعهم من فيه ﷺ من غير واسطة ، ولايعدل عن هذا الأصل إلا بدليل وقد انتفى ، وأما الاحتمال فليس بدليل ولايقاوم الأصل المذكور .

ثانيا : إن قول الحافظ : ويبطله أن أبا هريرة صرح بسماعه . رد لما أجيب به من قبل القاضي عياض ومن تبعه عن الإيراد على قولهم : ويمكن أن يكون حديث أبي هريرة ورد أولا قبل أن يعلمه الله ثم أعلمه بعد ذلك . بأن القاضي عياضا ومن تبعه جازمون بأن حديث عبادة هذا كان بمكة ليلة العقبة لما بايع الأنصار رسول الله ﷺ البيعة الأولى بمنى ، وأبو هريرة إنما أسلم بعد ذلك عام خيبر ، فكيف يكون

حديثه متقدما ؟ ولفظ الجواب : يمكن أن يكون أبو هريرة ما سمعه من النبي ﷺ وإنما سمعه من صحابي آخر كان سمعه من النبي ﷺ قديما .

ولا شك أن مبنى هذا الجواب على نفي سماع أبي هريرة لهذا الحديث من النبي ﷺ مطلقاً ، ومعلوم أن تصريح أبي هريرة بسماعه له من النبي ﷺ ولو كان ذلك السماع بعد سماعه من صحابي آخر يبطله وينفي الإمكان الموهوم ، فقول العيني : غير مسلم . غير مسلم ولا صحيح .

على أن إثبات سماع أبي هريرة لهذا الحديث من النبي ﷺ ولو بعد سماعه له من صحابي آخر يستأصل دعواهم أن حديث أبي هريرة متقدم على حديث عبادة ويبطلها لو كان حديث عبادة بمكة ليلة العقبة لما بايع الأنصار البيعة الأولى أو الثانية ، فالإبطال الذي ذكره الحافظ بقوله : ويبطله أن أبا هريرة صرح الخ متحقق على كل حال سواء أكان أبو هريرة سمع الحديث من النبي ﷺ من غير سماعه من صحابي آخر أم بعد سماعه منه .

ثالثا : إن الاحتمال الثاني فيه نظر من وجوه الأول أن هذا الاحتمال ينافي الأول إذ مبني الأول على السماع من النبي ﷺ ومبنى الثاني على عدمه .

والثاني أنه يحتاج إلى إثبات أن أبا هريرة – رضي الله تعالى عنه – إنما سمعه من صحابي آخر ولم يسمعه من النبي ﷺ قط ، ودونه خرط القتاد كيف وقد صرح أبو هريرة أنه سمعه من النبي ﷺ ؟

والثالث أنا لو سلمنا أن أبا هريرة إنما سمعه من صحابي آخر وتوثق نقول : إن غاية ما يقتضيه ذلك التوثق هو نسبة مسموع الصحابي الآخر إلى النبي ﷺ جزما وحتما ، لا نسبة السماع إلى نفسه من غير نصب قرينة التجوز . على أن هذا الصنيع ينافي العدالة ، فأول الاحتمال الثاني يناقض آخره ، فتدبر .

وقال العيني : الثاني أن قوله : وإن الحدود لم تكن نزلت إذ ذاك . لايلزم من

عدم نزول الحدود في تلك الحالة انتفاء كون الحدود كفارات في المستقبل غاية ما في الباب أن النبي ﷺ أخبـر في حديث عبادة أن من أصاب مما يجب فيه الحدود التي تنزل عليه بعد هذا ، ثم عوقب بسبب ذلك بأن أخذ منه الحد فإن ذلك الحد يكون كفارة له ، ولا شك أن النبي ﷺ كان يعلم قبل نزول الحدود أن حال أمته لاتستقيم إلا بالحدود ، فأخبر في حديث عبادة بناء على ما كان علمه قبل الوقوع اهـ .

قلت : إن مقصود الحافظ من كلامه : ويبطله أن أبا هريرة صرح بسماعه وأن الحدود لم تكن نزلت إذ ذاك . هو رد جوابهم المذكور عما يرد على ادعاءهم أن حديث أبي هريرة متقدم على حديث عبادة الوارد عندهم بمكة ليلة العقبة حين بايعته الأنصار .

وحاصل جوابهم أن أبا هريرة لم يسمعه من النبي ﷺ وإنما سمعه من صحابي آخر سمعه من النبي ﷺ قبل سماع عبادة حديثه المذكور منه ﷺ ليلة العقبة ، فإسلام أبي هريرة عام خيبر سنة سبع لاينافي ولاينفي تقدم حديثه على حديث عبادة رضي الله تعالى عنهما .

وأبطله الحافظ بوجهين الأول أن أبا هريرة قد صرح بأنه سمعه من النبي ﷺ ، وهو لم يسمع من النبي ﷺ قبل إسلامه شيئا ، فلايكون حديثه الوارد المسموع في السنة السابعة من الهجرة متقدما على حديث عبادة الوارد المسموع ليلة العقبة عندهم قبل الهجرة وإن قيل: إن أبا هريرة سمعه منه ﷺ بعد سماعه من صحابي آخر .

الثاني أن سياق حديث أبي هريرة : لا أدري الحدود كفارات لأهلها أم لا ؟ يدل على أن النبي ﷺ إنما قاله بعد نزول الحدود وعلمه وعلم الصحابة بها ولم تنزل الحدود إلا بعد الهجرة ، فلايكون حديثه متقدما على حديث عبادة الوارد المسموع ليلة العقبة عندهم، وإن فرض أنه سمعه من صحابي آخر ولم يسمعه منه ﷺ أصلا .

ومما ذكرنا ظهر لك عدم اتجاه الوجه الثاني من نظر العيني نحو قول الحافظ : وأن الحدود لم تكن نزلت إذ ذاك . على أن ذلك الوجه الثاني احتمال من العيني محض لم يأت هو عليه بدليل ، وأما قولهم : إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال . فليس على إطلاقه كما لايخفى على من هو في العلم جليل ، واطلب حاله في موضع يليق به التفصيل .

وقال العيني : الثالث أن قوله : والحق عندي أن حديث أبي هريرة صحيح . غير مسلم لأن الحديث أخرجه الحاكم في مستدركه والبزار في مسنده من رواية معمر عن ابن أبي ذئب عن سعيد المقبري عن أبي هريرة ، وقال الحاكم : صحيح على شرط الشيخين . وقد علم مساهلة الحاكم في باب التصحيح على أن الدارقطني قال : إن عبد الرزاق تفرد بوصله ، وإن هشام بن يوسف رواه عن معمر فأرسله . فإذا كان الأمر كذلك فمتى يساوي حديث أبي هريرة حديث عبادة بن الصامت ، حتى يقع بينهما تعارض ، فيحتاج إلى الجمع والتوفيق .

فإن قلت : قد وصله آدم بن أبي إياس عن ابن أبي ذئب أخرجه الحاكم أيضا قلت : ولو وصله هو أو غيره فإن قطع غيره مما يورث عدم التساوي بحديث عبادة وصحة حديث عبادة متفق عليه بخلاف حديث أبي هريرة على ما نص عليه القاضي عياض وغيره ، فلا تساوي فلا تعارض فلا احتياج إلى التكلف بالجمع والتوفيق اهـ .

قلت أولا : إن كون مساهلة الحاكم في باب التصحيح معلومة لايستلزم أن يكون حديث أبي هريرة هذا غير صحيح ، ولا أن يكون كل حديث حكم فيه الحاكم بأنه صحيح غير صحيح . نعم يستدعي تساهله ذلك أن لايعتمد عليه ولا يوثق به في باب التصحيح حتى يحقق ، فإن وافق التحقيق حكمه فيقبل وإلا فلا ، وهذا ظاهر على كل من له مراس بفن الحديث وأصوله .

ثانيا : إن استلزام مساهلته عدم الصحة لو سلم فرضا أو قدر أنها وجدت في هذا المقام من غير استلزام كان اعتراضه هذا واردا على الحافظ لو كان الحافظ قلد الحاكم في الحكم على حديث أبي هريرة بالصحة ، وحيث لم يقلده فيه كما يدل عليه قوله : والحق عندي أن حديث أبي هريرة صحيح . لايرد عليه هذا الاعتراض أصلا .

ثالثا : إن درجة الإرسال ورتبته فوق الإسناد والاتصال عند الحنفية كما صرح به صاحبا التنقيح والتوضيح والحسامي وغيرهما من مصنفي الحنفية ، فقطع هشام بن يوسف وإرساله دليل لكون رتبة حديث أبي هريرة في الثبوت أعلى ولاسيما إذ كان عبدالرزاق عن معمر عن ابن أبي ذئب ، وآدم بن أبي إياس عن ابن أبي ذئب قد وصلاه ، فكيف لايساوي ؟ بل يكون حديث أبي هريرة أعلى وأثبت وأقوى . وإنما هذا على مذهب الحنفية ، ومنهم الناظر المذكور . نعم له أن يقول : إني في دعوى عدم المساواة لصادق لأن حديث أبي هريرة أقوى على مذهبي . لكن فيه ما لايخفى فإنه لم يدع عدم المساواة مطلقاً كيف ما كان أو كانت .

رابعا : إن التساوي في درجة الثبوت ليس بضروري للتعارض الذي نحن بصدد رفعه ودفعه، وهو التعارض في المعنى بحسب الظاهر قال النووي في تقريبه : وهو - أي مختلف الحديث - أن يأتي حديثان متضادان في المعنى ظاهرا فيوفق بينهما أو يرجح أحدهما. وقال الحافظ ابن الصلاح : اعلم أن ما يذكر في هذا الباب - أي باب معرفة مختلف الحديث - ينقسم إلى قسمين أحدهما أن يمكن الجمع بين الحديثين ولايتعذر إبداء وجه ينفي تنافيهما فيتعين حينئذ المصير إلى ذلك والقول بهما معا . القسم الثاني أن يتضادا بحيث لايمكن الجمع بينهما وذلك على ضربين أحدهما أن يظهر كون أحدهما ناسخا والآخر منسوخا فيعمل بالناسخ ويترك المنسوخ، والثاني أن لاتقوم دلالة على أن الناسخ أيهما والمنسوخ أيهما فيفزع حينئذ

إلى الترجيح ويعمل بالأرجح منهما والأثبت كالترجيح بكثرة الرواة أو بصفاتهم في خمسين وجها من وجوه الترجيحات وأكثر ولتفصيلها موضع غير ذا اهـ .

ومن علم تلك الوجوه الخمسين التي أشار إليها الحافظ ابن الصلاح وتأمل قوله : ويعمل بالأرجح منهما والأثبت . علم أن التساوي في مرتبة الثبوت ليس بضروري للتعارض الواقع في مختلف الحديث .

وقال بعض محشي شرح النخبة من الحنفية في الحاشية المتعلقة بقول الحافظ : فصار ما ظاهره التعارض واقعا على هذا الترتيب الخ : قال الشارح : قيد بما ظاهره التعارض إذ لايتعارض النصان في الواقع ، ولايقع متناقضان شرعيان في نفس الأمر . انتهى أقول : هذا يرشدك إلى دفع ما استشكله بأن ركن المعارضة تساوي الحجتين في الثبوت فإذا كان أحد السندين أرجح لم يتحقق المعارضة . انتهى ووجه الدفع أن المعارضة أريد بها ههنا المعارضة بحسب الظاهر فقط .

وقال ذلك المحشي في تحشية قول الحافظ : وإن عورض فلايخلو إما أن يكون معارضه مقبولا مثله أو يكون مردودا الخ : يرد عليه أنه إن أراد بالمثل هو المثل في مرتبة الحسن والصحة فالترديد غير حاضر لجواز أن يكون معارضا لما هو فوقه أو دونه في القبول ، وإن أراد المثل في أصل القبول فلا حاجة إليه لأنه إذا كان مقبولا كان مثل المقبول بالضرورة اللّهم إلا أن يقال : إنه أراد التوضيح . قال الشارح : قد ذكر تلميذه أنه قال المصنف في تقريره : إن المراد به أصل القبول لا التساوي فيه حتى يكون القوي للأقوى بل الحسن للصحيح ناسخا لوجود أصل القبول . قال التلميذ : في هذا مخالفة لما تقدم من قوله : يحصل فائدة تقسيمه باعتبار مراتبه عند المعارضة . انتهى أقول : لا محصل لهذا الإيراد أصلا ولعله لم ينظر إلى قول المصنف فيما سيأتي : وإن لم يعرف التاريخ فلايخلو إما أن يمكن ترجيح أحدهما على الآخر بوجه من وجوه الترجيح المتعلقة بالمتن أو بالإسناد . انتهى .

فإن قلت : إن كلامنا في الجمع والتوفيق لا في النسخ والترجيح . قلت : إن النسخ المراد ههنا والترجيح متساويا الأقدام للجمع والتوفيق في كونهما فرعين للتعارض الظاهري مثله ، وإن كانت رتبتهما متأخرة عنه على الترتيب .

خامسا : إن قوله : بخلاف حديث أبي هريرة على ما نص عليه القاضي الخ يدل على أن صحة حديث أبي هريرة مختلف فيها على نص القاضي وغيره ، وفيه أنه لم يذكر نص القاضي وغيره ذلك حتى ينظر فيه ، وإن كان أراد بنص القاضي قوله : لكن حديث عبادة أصح إسنادا . ففيه أن قوله هذا ليس بيانا للاختلاف في صحة حديث أبي هريرة ولا نصا فيه . ثم أصحية إسناد حديث من حديث لاتقتضي بمجردها صحة الحديث الثاني ولا الأول كما بين ذلك في موضعه .

سادسا : إن الاختلاف في صحة حديث لايستلزم أن لايكون ذلك الحديث معارضا للحديث المتفق على صحته عند من يقول بصحته ، وقد عرفت أن الحافظ قد صرح أن الحق عنده صحة حديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه .

وقال العيني : الرابع أن قوله : والمبايعة المذكورة في حديث عبادة على الصفة المذكورة لم تقع ليلة العقبة . غير مسلم لأن القاضي عياضا وجماعة من الأئمة الأجلاء قد جزموا بأن حديث عبادة هذا كان بمكة ليلة العقبة لما بايع الأنصا رسول الله ﷺ البيعة الأولى بمنى ، ونقيم بصحة ما قالوا دلائل منها أنه ذكر في هذا الحديث: وحوله عصابة . وفسروا أن العصابة هم النقباء الاثنا عشر ولم يكن غيرهم هناك ، والدليل على صحة هذا ما في رواية النسائي في حديث عبادة هذا قال : بايعت رسول الله ﷺ ليلة العقبة في رهط . الحديث .

وقد قال أهل اللغة : إن الرهط ما دون العشرة من الرجال لايكون فيهم امرأة . قال الله تعالى : وكان في المدينة تسعة رهط . قال ابن دريد : وربما جاوز ذلك قليلا . قاله في العباب ، والقليل ضد الكثير ، وأقل الكثير ثلاثة ، وأكثر القليل

اثنان ، فإذا أضفنا الاثنين إلى التسعة يكون أحد عشر ، وكان المراد من الرهط هنا أحد عشر نقيبا ومع عبادة يكونون اثني عشر نقيبا ، فإذا ثبت هذا فقد دل قطعا أن هذه المبايعة كانت بمكة ليلة العقبة البيعة الأولى لأن البيعة التي وقعت بعد فتح مكة على زعم هذا القائل كان فيها الرجال والنساء وكانوا بعدد كثير . انتهى كلام العيني

وحاصله أن لفظي العصابة المفسرة بالنقباء الاثني عشر ، والرهط المخصوص بالرجال الدال على القلة يدلان قطعا أن البيعة المذكورة في حديث عبادة كانت بمكة ليلة العقبة البيعة الأولى ، لا بعد فتح مكة لأن التي كانت بعد الفتح اشترك فيها الرجال والنساء وكانوا بعدد كثير .

وفيه أولا أن تفسير العصابة بالنقباء الاثني عشر لا دليل عليه .

وثانيا أن ذينك اللفظين يدلان قطعا على أن البيعة المذكورة في حديث الباب ليست بيعة العقبة لأن المراد بها في كلامنا هذا بيعة العقبة الثانية التي عين فيها النقباء الاثنا عشر ، واشتركت فيها الرجال والنساء يتجاوز عددهم سبعين .

والدليل على هذا ما في حديث كعب بن مالك - وقد صححه ابن حبان - من قوله : ثم خرجنا إلى الحج وواعدناه العقبة ومعنا عبدالله بن عمرو والد جابر ولم يكن أسلم قبل ، فعرفناه أمر الإسلام فأسلم حينئذ وصار من النقباء قال : فاجتمعنا عند العقبة ثلاثة وسبعين رجلا ومعنا امرأتان أم عمارة بنت كعب إحدى نساء بني مازن وأسماء بنت عمرو بن عدي إحدى نساء بني سلمة . قال : فجاء ومعه العباس . الحديث ذكره الحافظ في باب وفود الأنصار من الفتح ، فما هو جواب العيني عن لفظي العصابة والرهط فهو جوابنا .

فإن قلت : ما الدليل على أن النقباء إنما جعلوا في بيعة العقبة الثانية ؟ قلت : إن الدليل عليه أن عبدالله بن عمرو والد جابر من النقباء وهو لم يسلم إلا حين بيعة العقبة الثانية كما تقدم في حديث كعب بن مالك رضي الله تعالى عنهم .

وثالثا أن سبب قلة المبايعين في هذه البيعة ووقوعها اتفاقا بدون سابقية علم وإعلام للصحابة - رضي الله تعالى عنهم - كذا أفادنا شيخنا - حفظه الله تعالى - ويؤيده لفظ عبادة عند البخاري في التفسير : كنا عند النبي ﷺ فقال : أتبايعوني أن لاتشركوا . الحديث ، ولفظه عنده في الحدود : كنا عند النبي ﷺ في مجلس الخ .

ورابعا أن لك أن تقول : إن الصحابة كانوا يتعاورون هذه البيعة رهطا بعد رهط، فلفظا العصابة والرهط الواردان في حديث عبادة لاينافيان كثرة المبايعين وشركة المبايعات .

وخامسا أن هذه المبايعة كانت بمكة ليلة البيعة الأولى بالعقبة دعوى باطلة بمرة على مذهب العيني أيضا فإن مذهبه أن المراد بلفظ العصابة الوارد في حديث عبادة النقباء الاثنا عشر ، وقد قدمنا أن عبدالله بن عمرو والد جابر من النقباء ولم يحضر ليلة العقبة البيعة الأولى ، بل أسلم بعدها ، وحضر بيعة العقبة الثانية .

وقد قال العيني نفسه في وفود الأنصار وبيعة العقبة : قال موسى بن عقبة عن الزهري كان يقول لهم : لاأكره أحدا منكم على شيء ، بل أريد أن تمنعوا من يؤذيني حتى أبلغ رسالة ربي . فلايقبله أحد بل يقولون : قوم الرجل أعلم به . فبينا هو عند العقبة إذ لقي رهطا من الخزرج ، فدعاهم إلى الله تعالى فأجابوه ، فجاء في العام المقبل اثنا عشر رجلا إلى الموسم من الأنصار أحدهم عبادة بن الصامت - رضي الله تعالى عنه - فاجتمعوا برسول الله ﷺ في العقبة وبايعوه وهي بيعة العقبة الأولى فجاء في العام الآخر سبعون إلى الحج فواعدهم رسول الله ﷺ العقبة فلما اجتمعوا أخرجوا من كل فرقة نقيبا ، فبايعوه ثمه ليلا وهي البيعة الثانية . انتهى كلام العيني .

وسادسا أن قوله : ليلة العقبة . في نقل رواية النسائي ليس في كتاب النسائي الذي بأيدينا أعني سننه الصغرى أي المجتبى ، ولو كان هذا اللفظ في رواية النسائي

وكان العيني نقله في كتابه هذا هنا لما احتاج إلى تكلف الاستدلال بلفظ الرهط وعلمي أنه سبقة قلم من بعض النساخ .

فإن قلت : إن العيني قد استدل بقوله : ليلة العقبة . كما سيأتي منه في الدليل الثاني ، وهو دليل على أن لفظ : ليلة العقبة . موجود في رواية النسائي ونقله العيني في كتابه هذا هنا وليس بسبقة قلم من بعض الناسخين كما زعمت .

قلت : إن لفظ : ليلة العقبة . الذي بني عليه العيني استدلاله في الدليل الثاني قد أراد به قوله : وهو أحد النقباء ليلة العقبة . لا قوله : بايعت رسول الله ﷺ ليلة العقبة في رهط . الحديث فإن الثاني نص صريح في أن البيعة التي يذكرها عبادة في حديثه هذا كانت ليلة العقبة دون الأول فإنما دلالته على أن عبادة كان أحد النقباء ليلة العقبة ، وأما على أن البيعة التي ذكرها بعد وقعت ليلة العقبة فلا ، وإنما هذا كقوله : وكان شهد بدرا . فإنه لايدل على أن البيعة التي بينها بعد كانت ببدر . ولو فرض أن استدلاله في الدليل الثاني بقوله : بايعت رسول الله ﷺ ليلة العقبة . الوارد في رواية النسائي بزعمه لاحتاجت صحته إلى إثبات ذلك اللفظ من رواية النسائي أو غيره وصحته أو حسنه ودون ذلك خرط القتاد .

وقال العيني : والثاني أن قوله : ليلة العقبة . دليل على أن هذه البيعة كانت هي الأولى لأنه لم يذكر في بقية الأحاديث ليلة العقبة ، وإنما ذكر في حديث الطبراني يوم فتح مكة ولايلزم من كون البيعة يوم فتح مكة أن تكون البيعة المذكورة هي إياها غاية الأمر أن عبادة قد أخبر أنه وقعت بيعة أخرى يوم فتح مكة ، وكان هو فيمن بايعوه عليه السلام اهـ .

وقد أشرنا قبل إلى جوابه وقال الحافظ : وإنما حصل الالتباس من جهة أن عبادة بن الصامت حضر البيعتين معا ، وكانت بيعة العقبة من أجل ما يتمدح به فكان يذكرها إذا حدث تنويها بسابقيته ، فلما ذكر هذه البيعة التي صدرت على مثل

بيعة النساء عقب ذلك توهم من لم يقف على حقيقة الحال أن البيعة الأولى وقعت على ذلك .

ونظيره ما أخرجه أحمد من طريق محمد بن إسحاق عن عبادة بن الوليد بن عبادة بن الصامت عن أبيه عن جده - وكان أحد النقباء - قال : بايعنا رسول الله ﷺ بيعة الحرب . وكان عبادة من الاثني عشر الذين بايعوا في العقبة الأولى على بيعة النساء وعلى السمع والطاعة في عسرنا ويسرنا . الحديث .

فإنه ظاهر في اتحاد البيعتين ولكن الحديث في الصحيحين كما سيأتي في الأحكام ليس فيه هذه الزيادة ، وهو من طريق مالك عن يحيى بن سعيد الأنصاري عن عبادة بن الوليد ، والصواب أن بيعة الحرب بعد بيعة العقبة لأن الحرب إنما شرع بعد الهجرة ، ويمكن تأويل رواية ابن إسحاق وردها إلى ما تقدم .

وقد اشتملت روايته على ثلاث بيعات بيعة العقبة وقد صرح أنها كانت قبل أن يفرض الحرب في رواية الصنابحي عن عبادة عند أحمد . والثانية بيعة الحرب وسيأتي في الجهاد أنها كانت على عدم الفرار . والثالثة بيعة النساء التي وقعت على نظير بيعة النساء .

والراجح أن التصريح بذلك وهم من بعض الرواة والله أعلم ويعكر على ذلك التصريح في رواية ابن إسحاق من طريق الصنابحي عن عبادة أن بيعة ليلة العقبة كانت على مثل بيعة النساء واتفق وقوع ذلك قبل أن تنزل الآية ، وإنما أضيفت إلى النساء لضبطها بالقرآن . انتهى كلام الحافظ - رحمه الله تعالى - ومنه ظهر ضعف قول صاحب الفيض : فإن ألفاظ الحديث كأنها مأخوذة من سورة الممتحنة .

ثم قول العيني : وإنما ذكر في حديث الطبراني يوم فتح مكة ولايلزم الخ فيه أن لفظ حديث الطبراني عن الزهري بهذا السند : بايعنا رسول الله ﷺ على ما بايع عليه النساء يوم فتح مكة . ويوم فتح مكة فيه ظرف لبايع عليه النساء ، لا لبايعنا

والعيني زعم أنه ظرف لبايعنا ، ولفظ النسائي من طريق الحارث بن فضيل عن الزهري : أن رسول الله ﷺ قال : ألا تبايعوني على ما بايع عليه النساء أن لاتشركوا بالله شيئا. الحديث، ولفظ مسلم من طريق أبي الأشعث عن عبادة في هذا الحديث: أخذ علينا رسول الله ﷺ كما أخذ على النساء . ذكر هذه الألفاظ الحافظ .

وهي نصوص صريحة في أن البيعة المذكورة في حديث عبادة وقعت بعد ما بايع النساء رسول الله ﷺ ، وإنما بايعه النساء بعد نزول الآية ، فتكون بيعة الرجال بيعة النساء بعد نزول الآية البتة ، ولذلك صرح في حديث عبادة هذا عند الشيخين أن النبي ﷺ لما بايعهم تلا عليهم آية النساء ، وبيعة العقبة قبل نزولها بالاتفاق ، بل قبل الهجرة أيضا .

ولا ريب أن مخرج الألفاظ التي ذكرنا واحد ، فجعل هذه البيعة متعددة يحتاج إلى دليل ، فقول عبادة عند الطبراني : بايعنا رسول الله ﷺ على ما بايع عليه النساء يوم فتح مكة . نص صريح في أن بيعتهم هذه متأخرة عن فتح مكة ، لا أنه إخبار بأنها كانت يوم فتح مكة كما توهمه العيني رحمه الله تعالى .

وقال العيني : والثالث أن ما وقع في الصحيحين من طريق الصنابحي عن عبادة - رضي الله تعالى عنه - قال : إني من النقباء الذين بايعوا رسول الله ﷺ وقال : بايعناه على أن لانشرك بالله شيئا . الحديث يدل على أن المبايعة المذكورة في الحديث المذكور كانت ليلة العقبة ، وأخبر أنهم بايعوه ولم يثبت لنا أن أحدا بايعه عليه السلام قبلهم ، فدل على أن بيعتهم أول المبايعات وأن الحديث المذكور كان ليلة العقبة اهـ .

وقال الحافظ قبله : ونظيره ما وقع في الصحيحين أيضا من طريق الصنابحي عن عبادة قال : إني من النقباء الذين بايعوا رسول الله ﷺ . وقال : بايعناه على أن لانشرك بالله شيئا . الحديث فظاهر هذا اتحاد البيعتين ولكن المراد ما قررته أن قوله :

إني من النقباء الذين بايعوا - أي ليلة العقبة- على الإيواء والنصر وما يتعلق بذلك، ثم قال : بايعناه الخ أي في وقت آخر ، ويشير إلى هذا الإتيان بالواو العاطفة في قوله : وقال : بايعناه اهـ .

ثم ظاهر كلام العيني أن مبايعة النقباء ليلة العقبة أول المبايعات على الإطلاق إذ لم يثبت أن أحدا بايعه عليه السلام قبلهم وفيه أنه روى أحمد وأصحاب السنن وصححه الحاكم من حديث جابر : كان رسول الله ﷺ يعرض نفسه على الناس بالموسم فيقول : هل من رجل يحملني إلى قومه ؟ فإن قريشا منعوني أن أبلغ كلام ربي . فأتاه رجل من همدان فأجابه ثم خشي أن لايتبعه قومه فجاء إليه فقال : آتي قومي فأخبرهم ثم آتيك من العام المقبل . قال : نعم . فانطلق الرجل وجاء وفد الأنصار في رجب .

وقد أخرج الحاكم وأبو نعيم والبيهقي في الدلائل بإسناد حسن عن ابن عباس حدثني علي بن أبي طالب قال : لما أمر الله نبيه أن يعرض نفسه على قبائل العرب خرج وأنا معه وأبو بكر إلى منى حتى دفعنا إلى مجلس من مجالس العرب ، وتقدم أبو بكر وكان نسابة فقال: من القوم ؟ فقالوا: من ربيعة . فقال: من أي ربيعة أنتم ؟ قالوا : من ذهل - فذكروا حديثا طويلا في مراجعتهم وتوقفهم أخيرا عن الإجابة - قال : ثم دفعنا إلى مجلس الأوس والخزرج وهم الذين سماهم رسول الله ﷺ الأنصار لكونهم أجابوه إلى إيواءه ونصره قال : فما نهضوا حتى بايعوا رسول الله ﷺ . انتهى .

وذكر ابن إسحاق أن أهل العقبة الأولى كانوا ستة نفر ، وهم أبو أسامة أسعد بن زرارة النجاري ، ورافع بن مالك بن العجلان العجلاني ، وقطبة بن عامر بن حديدة وجابر بن عبدالله بن زباب ، وعقبة بن عامر - وهؤلاء الثلاثة من بني سلمة- وعوف بن الحارث بن رفاعة من بني مالك بن النجار .

وقال موسى بن عقبة عن الزهري وأبو الأسود عن عروة : هم أسعد بن زرارة، ورافع بن مالك ، ومعاذ بن عفراء ، ويزيد بن ثعلبة ، وأبو الهيثم بن التيهان وعويم بن ساعدة ، ويقال : كان فيهم عبادة بن الصامت وذكوان .

قال ابن إسحاق حدثني عاصم بن عمر بن قتادة عن أشياخ من قومه قال : لما رآهم النبي ﷺ قال : من أنتم ؟ قالوا : من الخزرج . قال : أفلا تجلسون أكلمكم ؟ قالوا : نعم . فدعاهم إلى الله وعرض عليهم الإسلام وتلا عليهم القرآن وكان مما صنع الله لهم أن اليهود كانوا معهم في بلادهم وكانوا أهل كتاب وكان الأوس والخزرج أكثر منهم ، فكانوا إذا كان بينهم شيء قالوا : إن نبيا سيبعث الآن قد أظل زمانه نتبعه فنقتلكم معه . فلما كلمهم النبي ﷺ عرفوا النعت فقال بعضهم لبعض : لاتسبقنا إليه يهود . فآمنوا وصدقوا وانصرفوا إلى بلادهم ليدعوا قومهم فلما أخبروهم لم يبق دور من قومهم إلا وفيها ذكر رسول الله ﷺ حتى إذا كان الموسم وافاه منهم اثنا عشر رجلا اهـ ذكر هذا كله الحافظ ، وإنما نقلته ههنا احتجاجا على العيني ، وهو من اللذين يقبلون المراسيل وروايات المجاهيل ، وقد حكى العيني نفسه في باب وفود الأنصار وبيعة العقبة عن موسى بن عقبة عن الزهري ما فيه : فبينا هو عند العقبة إذ لقي رهطا من الخزرج فدعاهم إلى الله تعالى فأجابوه فجاء في العام المقبل اثنا عشر رجلا إلى الموسم من الأنصار - إلى آخر ما نقلنا عنه قبل ، فثبت أن البيعة قد وقعت بالعقبة قبل بيعة اثني عشر رجلا بها .

سلمنا على سبيل الفرض قوله : أن بيعة النقباء كانت أول المبايعات على الإطلاق الخ لكن لانسلم أن حديث عبادة هذا ورد ليلة العقبة إذ كون مبايعتهم أول المبايعات لاينفي صدور مبايعة أخرى من النقباء وغيرهم بعد تلك المبايعة الأولى وبعد مبايعة العقبة مطلقا ولاينافيه ، بل يؤكد صدور مبايعات أخرى بعد تلك المبايعة الأولى وإلا لم تكن أول المبايعات ، فكيف يدل أن حديث عبادة هذا كان

ليلة العقبة فتدبر .

وقال العيني : وأما احتجاج هذا القائل في دعواه بما وقع في الأحاديث التي ذكره من قراءة النبي ﷺ بالآيات المذكورة على ما ذكره فلايتم لأنه يحتمل أن عبادة لما حضر البيعات مع النبي ﷺ وسمع منه قراءة الآيات المذكورة في البيعات التي وقعت بعد الحديبية أو بعد فتح مكة ذكرها في حديثه بخلاف حديث البيعة الأولى فإنه ليس فيه قراءة شيء من الآيات اهـ .

وفيه أنه إن أراد أن حديث عبادة هذا واحد ويتعلق بمبايعة العقبة ، ولم يكن النبي ﷺ قرأ آية النساء فيها ، بل قرأها في بيعة وقعت بعد الحديبية أو الفتح فتوهم عبادة وذكرها في مبايعة العقبة فهو كما ترى .

وإن أراد أن حديث عبادة هذا حديثان أحدهما في مبايعة العقبة ولم يكن فيه قراءة شيء من الآيات والثاني بعد الحديبية أو الفتح وفيه قصة قراءة آية النساء فهو يحتاج إلى دليل يثبته ، ومجرد عدم ذكر تلاوة الآية في بعض طرق الحديث لايستدعي كونه في مبايعة العقبة ولا تعدده .

وقوله : بخلاف حديث البيعة الأولى فإنه ليس فيه قراءة شيء من الآيات . فيه نظر ظاهر إلا أن تخصص الآيات كما هو مقتضى السياق والسباق .

فإن قلت : قد وقع في رواية ابن إسحاق من طريق الصنابحي عن عبادة أن بيعة ليلة العقبة كانت على مثل بيعة النساء . قلت : معناه أن بيعة ليلة العقبة كان فيها ذكر الكف عن الفواحش والمعاصي المشتملة عليه بيعة النساء ، وليس من مقتضيات المثل أن بيعة ليلة العقبة كان فيها كل ما كان في بيعة النساء ، وقد جاء في آخر تلك الرواية لفظ : واتفق وقوع ذلك قبل أن تنزل الآية . أي آية بيعة النساء .

وقال العيني : وتمسك هـذا القائل أيضـا بما زاد في روايـة الصنابحي في الحديث المذكور : ولا ننتهب . على أن هذه البيعة متأخرة لأن الجهاد عند بيعة

العقبة لم يكن فرضا ، والمراد بالانتهاب ما يقع بعد القتال في المغانم . وهذا استدلال فاسد لأن الانتهاب أعم من أن يكون في المغانم وغيرها ، وتخصيصه بالمغانم تحكم ومخالف للغة اهـ .

قلت : إن تخصيص الانتهاب بالمغانم ليس بتحكم ولا مخالف للغة ، بل هو حكم موافق للغة قال صاحب القاموس : النهب الغنيمة ج نهاب ونهب النهب كجعل وسمع وكتب أخذه كانتهبه والاسم النهبة والنهبى والنهيبى بضمهن والنهيبى كسميهى اهـ .

فتمسك الحافظ وغيره بهذه الزيادة واستدلالهم بها على تأخر هذه البيعة صحيح لا غبار عليه ولا فساد فيه وإن عمم الانتهاب للمغانم وغيرها كما صرح به العيني في وفود الأنصار . نعم لو كان الانتهاب مخصوصا بغير المغانم ولايشمل المغانم أصلا لكان استدلالهم فاسدا ، ومعلوم أن تخصيصه بغير المغانم تعسف وخلاف للغة البتة .

هذا وقد عرفت حال وجوه نظر العيني الأربعة وأدلته الثلاثة التي أتى بها لإثبات أن حديث عبادة هذا في بيعة ليلة العقبة ، وحال جوابيه عن استدلال الحافظ على دعواه بزيادتي تلاوة آية النساء والانكفاف عن الانتهاب في الحديث من طرق صحيحة .

ثم إن العيني لم يتعرض رأسا للجواب عن قول الحافظ : ويؤيد هذا ما رواه ابن أبي خيثمة في تاريخة عن أبيه عن محمد بن عبدالرحمن الطفاوي عن أيوب عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال قال رسول الله ﷺ : أبايعكم على أن لاتشركوا بالله شيئا . فذكر نحو حديث عبادة ورجاله ثقات وقد قال إسحاق بن راهـويه : إذا صـح الإسنـاد إلى عمـرو بن شعيب فهو كأيوب عن نافع عن ابن عمر اهـ.

وإذا كان عبدالله بن عمرو أحد من حضر هذه البيعة ، وليس هو من الأنصار ولا ممن حضر بيعتهم ، وإنما كان إسلامه قرب إسلام أبي هريرة وضح تغاير البيعتين بيعة الأنصار ليلة العقبة ، وهي قبل الهجرة إلى المدينة ، وبيعة أخرى وقعت بعد فتح مكة وشهدها عبدالله بن عمرو وكان إسلامه بعد الهجرة بمدة طويلة ومثل ذلك مـا رواه الطبراني من حديث جرير قال : بايعنا رسول الله ﷺ على مثل ما بايع عليه النساء . فذكر الحديث وكان إسلام جرير متأخرا عن إسلام أبي هريرة على الصواب اهـ .

فإن قلت : كون حديث متأخر الإسلام متأخرا عن حديث متقدم الإسلام ليس بضروري كما صرح به الحافظ نفسه في شرح النخبة ، فكيف يدل تأخر إسلام جرير عن إسلام أبي هريرة أن يكون حديثه متأخرا عن حديثه ؟

قلت : قال الحافظ في شرح النخبة : وليس منها - أي من الأمور التي يعرف بها النسخ - ما يرويه الصحابي المتأخر الإسلام معارضا للمتقدم عليه لاحتمال أن يكون سمعه من صحابي آخر أقدم من المتقدم المذكور أو مثله فأرسله ، لكن إن وقع التصريح بسماعه له من النبي صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم ، فيتجه أن يكون ناسخا بشرط أن يكون لم يتحمل عن النبي صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم شيئا قبل إسلامه اهـ .

وههنا قد صرح جرير بمبايعته لرسول الله ﷺ لكن فيه أن كون حديث متأخر الإسلام متأخرا عن حديث متقدم الإسلام مشروط بثلاثة شروط . الأول مشاهدة متأخر الإسلام للنبي ﷺ وقت ورود الحديث. الثاني أن يكون لم يتحمل عن النبي ﷺ شيئا قبل إسلامه وهذان الشرطان قد ذكرهما الحافظ . الثالث أن يكون متقدم الإسلام مات قبل إسلام المتأخر أو ثبت أن المتقدم لم يسمع شيئا بعد إسلام المتأخر.

وهذا إنما يرد لو كان مقصود الحافظ إثبات التأخر الذي فهمه المعترض والأمر

ليس كذلك لأن كلام الحافظ نص في أن البيعة المذكورة في حديث عبادة لم تكن ليلة العقبة لأن عبد الله بن عمرو وجريرا قد حضراها ، وهما ما أسلما إلا بعد الهجرة بمدة طويلة .

فإن قلت : إن العيني لم يتعرض لرد كلام الحافظ هذا لأن رده كان قد مضى منه في جوابه عن استدلال الحافظ بأحاديث تلاوة آية النساء وفي ضمن بيان الدليل الثاني من الأدلة الثلاثة التي أقامها بزعمه على صحة ما قاله القاضي وأتباعه. قلت: قد سبق مناما فيهما فارجع إليه في موضعه ينكشف لك اندفاع هذا الإيراد إن شاء الله تعالى .

هذا وإنما أطنبنا الكلام في هذه المسألة لتعلم أن الحافظ ليس إليه التبادر فقط بل الحقيقة ونفس الأمر أيضا إليه كما عرفت ، ويعضد ما أثبته الحافظ بدلائل عديدة من تقدم حديث أبي هريرة على حديث عبادة لفظ حديث أبي هريرة - رضي الله تعالى عنهما - فإن عدم العلم سابق على العلم في حق النبي ﷺ قال الله تعالى : وعلمك ما لم تكن تعلم . وقال تعالى : ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان الخ ويعلم كل أحد أن النبي ﷺ قد مكث ولبث أربعين سنة لم يكن يوحى إليه فيها شيء قال الله تعالى : قل لو شاء الله ما تلوته عليكم ولا أدراكم به فقد لبثت فيكم عمرا من قبله أفلا تعقلون .

بل عدم العلم سابق على العلم في حق الكل سوى الله تعالى لأن علم الكل سوى الله تعالى مخلوق ، والعدم سابق على الوجود في كل مخلوق قال الله تعالى في حق الإنسان : علم الإنسان مالم يعلم . وقال تعالى : والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لاتعلمون شيئا . وقال تعالى في حق الملائكة : قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم . وقال تعالى في حق الجان : وخلق الجان من مارج من نار .

فقد ثبت بهذا الدليل أيضا أن حديث أبي هريرة : لا أدري الحدود كفارات أم لا؟ متقدم على حديث عبادة : فهو كفارة له . اللّهم إلا أن يقال : إن النبي ﷺ كان يدري أن الحدود كفارات فنسي حين حدث أبا هريرة وقال : لاأدري الخ لكن فيه سخافة شديدة لأن طرو النسيان عليه ﷺ في الأمور البلاغية حين تبليغها كما ترى ، ولو قيل بتذكير الله تعالى إياه بحديث عبادة لكان حديث أبي هريرة متقدما وحديث عبادة متأخرا أيضا .

وقال علي القاري في شرح حديث عبادة : وأخذ أكثر العلماء من هذا أن الحدود كفارات ، وخبر : لاأدري الحدود كفارات أم لا ؟ أجابوا عنه بأنه قبل هذا الحديث لأنه فيه نفي العلم وفي هذا إثباته . انتهى .

٢٦٣- قال صاحب الفيض : وأجاب الشيخ بوجه آخر أيضا وقال : ما الدليل على أن المراد من العقوبة هي الحدود ؟ لم لايجوز أن يكون المراد منه المصائب الأخرى كما في الحديث - إلى قوله : وعندي فيه اضطراب أيضا اهـ (ج١ ص ٨٨) .

اقول : لايعرف في المصائب أنها بسبب أية معصية .

يقول أولا : إن الدليل على أن المراد بالعقوبة هي الحدود ما وقع في الحديث نفسه من طريق أبي الأشعث عن عبادة بن الصامت عند مسلم من قوله ﷺ : ومن أتى منكم حدا فأقيم عليه فهو كفارته . ومن طريق معمر عن الزهري أنه سمع أبا إدريس الخولاني أنه سمع عبادة بن الصامت عند الدارقطني من لفظ : ومن أصاب من ذلك شيئا يعني فأقيم عليه الحد فهو له طهور . وحديث خزيمة بن ثابت عن النبي ﷺ قال : من أصاب ذنبا فأقيم عليه حد ذلك الذنب فهو كفارته . أخرجه أحمد ، والدارقطني بإسناد حسن كما صرح به الحافظ والعيني رحمهما الله تعالى .

ثانيا : إن الذي ورد في عامة الطرق من قوله ﷺ : ومن أصاب من ذلك شيئا فعوقب أو فعوقب به الخ يدل على أن كل من أصاب من ذلك شيئا فعوقب يكون

عالما وجازما بأن العقوبة التي عوقب بها سببها الذنب الفلاني ولايكون هذا العلم والجزم إلا في الحدود والتعزيرات فتكون هي المرادة بهذا الحديث لا غير .

وكذا ألفاظ الحديث تدل على أن غير من اقترف الذنب وعوقب يعلمون ويجزمون مثله أن عقوبته هذه بسبب جنايته الفلانية ، وذا أيضا لايمكن إلا في الحدود والتعزيرات ، فتكون هي المعنية بحديث عبادة هذا . وهذا ما أشار إليه شيخنا - حفظه الله تعالى - بقوله : لايعرف في المصائب - أي ما عدا الحدود والتعزيرات - أنها بسبب أية معصية اهـ .

قال الحافظ : قوله : (فعوقب به) قال ابن التين : يريد به القطع في السرقة والجلد أو الرجم في الزنا . قال : وأما قتل الولد فليس له عقوبة معلومة إلا أن يريد قتل النفس فكني عنه . قلت : وفي رواية الصنابحي عن عبادة في هذا الحديث : ولاتقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق . ولكـن قوله في حديث الباب : (فعوقب به) أعم من أن تكون العقوبة حدا أو تعزيرا ، وهل تدخل المصائب الدنيوية من الآلام والأسقام وغيرها ؟ فيه نظر ويدل للمنع قوله : (ومن أصاب من ذلك شيئا ثم ستره الله) فإن هذه المصائب لاتنافي الستر ، ولكن بينت الأحاديث الكثيرة أن المصائب تكفر الذنوب فيحتمل أن يراد أنها تكفر ما لا حد فيه اهـ .

ويدل للمنع أيضا ما ذكرنا، بل من ألفاظ حديث الباب ، وكون العقوبة المذكورة فيه مترتبة على ذنب معلوم بشخصه لمن وقعت هي عليه ولغيره .

وأما قول صاحب الفيض في ردقول الحافظ : فإن هذه المصائب لاتنافي الستر . فغلط محض مبني على عدم الفهم لأن مقصود الحافظ أن النبي ﷺ جعل المعاقبة والستر متقابلين فالمعاقبة المذكورة في حديث الباب تنافي الستر ، وهو ينافي المعاقبة المذكورة فيه ، والمصائب القدرية لاتنافي الستر ، فكيف تراد بالمعاقبة التي هي منافية للستر ؟ والمراد بالستر ههنا ما يكون مع عدم المعاقبة على الذنب في الدنيا .

وكون بعض المصائب مشتهرا بين الناس كاشتهار القبائح والخزي فمحتاجا إلى الستر لا تعلق له بنفي متمسك الحافظ لأن مفاده عدم إنزال الله تعالى مصيبة قدرية على مصيبة قدرية مشتهرة بين الناس كاشتهار القبائح والخزي ، وما نحن فيه إنما هو الستر على الذنب بمعنى ما يكون مع عدم المعاقبة به في الدنيا وشتان ما بينهما . على أن ذلك الكون ليس له معنى محصل ، فثبت أن قصر صاحب الفيض للعقوبة المذكورة في حديث الباب على المصائب القدرية مما لا دليل عليه مع كونه منافيا لسياق الحديث .

ثالثا : إنا لو سلمنا أن العقوبة في حديث الباب ليست مقصورة على الحدود والتعزيرات ، بل تتناول إياها والعقوبات القدرية كالأسقام والآلام لكان الحديث دالا أيضا على كون الحدود كفارات ، بل دلالته عليه حينئذ تكون آكد لأن الحديث يكون إذ ذاك من باب العام الباقي على عمومه بخلاف ما إذا أريد به الحدود والتعزيرات فإنه يكون حينئذ من قبيل العام الذي أريد به الخاص ، وقد صرح غير واحد من الحنفية أن دلالة العام غير المخصوص والذي أريد به الخاص وشموله لأفراده قطعي كل واحد منهما بخلاف المخصوص منه فإن دلالته وشموله ظني كلاهما .

فقول المحشي : قال الحافظ ابن رجب : قوله : فعوقب به . يعم العقوبات الشرعية ويشمل العقوبات القدرية كالمصائب والأسقام والآلام فإنه صح عن النبي ﷺ أنه قال : لايصيب المسلم نصب ولا هم ولا حزن حتى الشوكة يشاكها إلا كفر الله بها خطاياه اهـ مختصرا كذا في عقيدة السفاريني اهـ مع ما فيه من النظر المتقدم ذكره لايؤيد شيخه في تخصيصه العقوبة في قوله : فعوقب به . بالعقوبة القدرية لأجل قول ابن رجب : يعم العقوبات الشرعية الخ ولاينفي ولاينافي تمسك الجمهور بحديث الباب واستدلالهم به على أن الحدود كفارات ، بل يحكمه إحكاما

ويؤكده تاكيدا ويقرره تقريرا كما عرفت فتدبر تدبرا بليغا .

٢٦٤- قال : ثم أقول : إن الستر على نحوين الستر عند الناس وهو في الحدود والستر عند الله وهو بالمغفرة والإغماض عنه فالستر بهذا المعنى يصح في المصائب أيضا ويصح التقابل وحينئذ - إلى قوله : وإن شاء عاقبه اهـ (ج ١ ص ٨٨) .

أقول : فلا معنى حينئذ لذكر العقاب بعد الستر ، وتقييد المغفرة بالدنيا لا قرينة عليه .

يقول أولا : إن قوله : الستر عند الناس وهو في الحدود . فيه أن الستر عند الناس بمعنى عدم اطلاعهم على ذنب وانتفاء علمهم به لايوجد في الحدود ، بل إقامة الحدود فرع الاطلاع على الذنوب والعلم بالجنايات وقد قال تعالى : وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين . وقال تعالى : فاجلدوهم ثمانين جلدة ولاتقبلوا لهم شهادة أبدا .

وبمعنى زوال آثار الذنب والجناية عن المقترف عندهم لايكون قسيما للستر عند الله تعالى لأن بالحدود تزول آثار الذنب والجناية عند الله تعالى أيضا ، وقد ورد في طريق لحديث الباب عند المصنف : فهو كفارة له وطهور . وقد قال ﷺ : لقد تابت توبة لو قسمت على سبعين من أهل المدينة لوسعتهم . ووقوع قوله ﷺ : فهو كفارة له الخ في مقابلة قوله : إن شاء عفا عنه وإن شاء عذبه . ينفي أن يقال بأنه طهور عند الناس .

ثانيا : إن قوله هذا نص صريح في أن المراد بالستر في الحديث هو الستر عند الله تعالى ، وكلامه قبيل : ومن المصائب ما يشتهر بين الناس الخ نص صريح في أن المراد به الستر عند الناس ، وهل هذا إلا تناقض شديد .

٢٦٥- قال : فإن قلت : ما الفرق بين الحدود والمصائب حيث اختلف في تكفير الحدود دون المصائب فإنها مكفرات اتفاقا . قلت : الفرق عندي أن الحدود

إنما تقام بأسباب ظاهرة - إلى قوله : ولايتأتى فيه سؤال لم وهو ظاهر اهـ (ج ١ ص٨٨) .

اقول : ويرد عليه قوله تعالى : وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم ويعفو عن كثير . فإن فيه جوابا لهذا السؤال لم ابتليتني وعذبتني ؟

يقول أولا : إن كلامه هذا نص في أن سبب اختلاف أهل العلم في تكفير الحدود واتفاقهم في تكفير المصائب هو الفرق الذي ذكره ، والأمر ليس كذلك فإن هذا الفرق لايصلح أن يكون سببا ومنشأ للاختلاف والاتفاق المذكورين ، بل السبب وقوع التعارض فيما يتراآى بين النصوص في تكفير الحدود دون المصائب كما عرفت ، وقد حققنا أنه لا تعارض بين النصوص في الواقع في تكفير الحدود أيضا ، والحمد لله على ذلك .

ثانيا : إن كلامه هذا يدل على أن تأتي السؤال بلم في المصائب يستدعي كونها كفارة ، وعدم تأتيه في الحدود لايقتضي التكفير أو يقتضي عدم التكفير والأول لايصح أصلا . مع أن السؤال بلم لايتأتى في المصائب أيضا لأن الله تعالى قد أعلم عباده أن كل مصيبة سببها كسب أيدي الناس على وجه الإجمال ، وليس كلامنا في الجاهل ، فإن الجاهل قد يسأل لم قطعت يدي ؟ ولم جلدت مائة جلدة وغربت عاما ؟ نعم لسؤالنا لأي كسب ومعصية أصابتنا هذه المصيبة أو تلك تأت في المصائب ما عدا الحدود والتعزيرات . وفيه أنه يحتمل أن يكون جميع الذنوب والمعاصي السابقة على المصيبة سببا لإصابتها فلا تأتي للسؤال فيها أيضا بلم ولا بلأي ، فتدبر .

وقال صاحب لي - حفظه الله تعالى - : والحق أن السؤال على كل مصيبة أنها من أي معصية على التعين لمن سوء الأدب مع الله تعالى فإنه قال : « لايسأل عما يفعل » . فإخباره تعالى على الإجمال أن ما أصابكم من مصيبة الخ يكفي في سبب

المصائب كما قال الشيخ الجوندلوي - رحمه الله تعالى رحمة واسعة - اهـ والمراد بتأتي السؤال وعدم تأتيه ههنا تأتيه وعدمه فيما بينه وبين نفسه أو فيما بينه وبين الناس ، لا فيما بينه وبين الله تعالى حتى يقال : لمن سوء الأدب مع الله تعالى الخ .

ثالثا : إن قوله : هذا نص في أن أسباب الحدود ظاهرة والمصائب سماوية ، وفيه نظر ظاهر إذ من المحقق أن أسباب الحدود والمصائب هي المعاصي لكنها في الحدود والتعزيرات معلومة لنا على وجه التفصيل ، وفي المصائب الأخرى على وجه الإجمال .

رابعا : إن الحدود أيضا من المصائب فتكون أسبابها أيضا سماوية .

خامسا : إنه إن أراد بالأسباب الظاهرة والسماوية أن الذنوب التي تكفرها الحدود معينة ، والتي تكفرها المصائب الأخرى غير معينة فمع كونه بعيدا عن سياق كلامه يرفع الفرق بين الفرق الذي بينه هو وبين الفرق الذي نقله عن شيخه بعد .

٢٦٦- **قال** : وقال مولانا شيخ الهند - رحمه الله تعالى - في وجه الفرق أن المصائب وإن كانت كفارة إلا أنها لاتتعين أنها لأي معصية بخلاف الحدود - إلى قوله : فإنها لايدري بكونها كفارة لمعصية على التعيين اهـ (ج ١ ص ٨٩) .

يقول : هذا الفرق أقوى من الفرق الذي ذكره صاحب الفيض قبل . ولك أن تقول : إن المصائب كفارة لجميع الذنوب التي تصلح أن تكون كفارة لها ، وهي ما عدا الكبائر والتي فيها حدود على قول ، فتتعين المعاصي التي تكفرها المصائب في ضمن ذلك العموم . وقال شيخنا - حفظه الله تعالى - : ولا بأس بأخذ المعاصي بدون استثناء . فتدبر تدبرا بليغا .

٢٦٧- **قال** : ثم لي تذكرة مستقلة في الجمع بين حديثي عبادة - رضي الله تعالى عنه - وأبي هريرة - رضي الله تعالى عنه - بحيث يصح الحديثان من غير احتياج إلى النسخ - إلى قوله : أي لاأدري من حيث الخصوص اهـ (ج ١ ص ٨٩) .

يقول : قال صاحب الفيض نفسه في المقدمة (ص ٥٢) : واعلم أن الحديثين إذا لاح بينهما تعارض فحكمه عندنا أن يحمل أولا على النسخ ، فيجعل أحدهما ناسخا والآخر منسوخا ، ثم يتنزل إلى الترجيح ، فإن لم يظهر وجه ترجيح أحدهما على الآخر يصار إلى التطبيق فإن أمكن فبها وإلا فإلى التساقط هذا هو الترتيب عند التعارض عندنا كما في التحرير . وقال بعد بيان وجه ذلك الترتيب : فعلم أن ما اختاره الحنفية هو الترتيب العقلي وهو الحق بعد الإمعان اهـ بيد أنه حمل النسخ في الترتيب المذكور على المصرح من قبل النبي ﷺ أو صحابته رضي الله تعالى عنهم ، وهو حمل بعيد عن موارد النزاع .

فعلى قاعدتهم هذه كان ينبغي له أن يجنح إلى النسخ أولا ، ولعله جنح إليه حيث صرح أن التبادر إلى الحافظ ، ثم إلى الترجيح بعد بيان تعذر الحمل على النسخ أو كون النسخ ههنا غير مصرح على مذهبه والحال أنه لم يذكره أصلا مع كونه ممكنا بل واقعا حيث كان حديث عبادة متفقا عليه مقطوعا بصحته بخلاف حديث أبي هريرة إذ صحته على القول بها ظنية ، والمقطوع راجح على المظنون البتة، وكان حديث عبادة محتويا على العلم والجزم بأن الحدود كفارة وحديث أبي هريرة - رضي الله تعالى عنه - مشتملا على التوقف ولا ريب أن العلم والجزم راجح على التوقف .

فإن قلت : حديث عبادة لم يحتو على العلم والجزم فإن صاحب الفيض قد صرح أن المراد بالعقوبة في حديثه المصائب سوى الحدود أو المصائب مطلقا ، فعلى الأول لا دلالة له على تكفير الحدود أصلا ، وعلى الثاني دلالته عليه عنده ظنية ، وأين الظن من العلم والجزم ؟

قلت : قد سبق منا أنه لا دليل على إرادة المصائب الأخرى بالعقوبة ، والظن أيضا راجح على التوقف ولاأدري كالعلم والجزم فيكون حديث عبادة راجحا على

حديث أبي هريرة على هذا التقدير أيضا .

على أنه لايبقى بين الحديثين تعارض أصلا على التقدير الأول والجمع فرع التعارض وفيه نظر . نعم لا حاجة حينئذ إلى الجمع الذي ذكره .

ثم هذا الجمع مبني على أمرين أحدهما أنه لم يكن نزل على النبي ﷺ في تكفير الحدود شيء خاص . والثاني أن المراد بالعقوبة في حديث عبادة - رضي الله تعالى عنه - ما يشمل الحدود والمصائب الأخرى .

أما الأول ففيه أنه كان نزل على النبي ﷺ في تكفير الحدود أشياء خاصة منها حديث خزيمة بن ثابت - رضي الله تعالى عنه - عند أحمد والدارقطني وقد ذكرناه قبل .

ومنها حديث علي - رضي الله تعالى عنه - عند الترمذي والدارقطني وصححه الحاكم وفيه : من أصاب ذنبا فعوقب به في الدنيا فالله أكرم من أن يثني العقوبة على عبده في الآخرة .

ومنها حديث أبي تميمة الهجيمي - رضي الله تعالى عنه - عند الطبراني باللفظ المذكور ، وإسناده حسن صرح به الحافظ في الفتح .

ومنها حديث عبادة - رضي الله تعالى عنه - هذا .

فإن قلت : إن هذه الأحاديث الثلاثة ليست في الحدود خاصة . قلت : كلا بل هي خاصة في الحدود لما ذكرنا في حديث عبادة من أن النبي ﷺ قابل بين المعاقبة والستر ، ولاتتصور تلك المقابلة إلا في الحدود أو التعزيرات ، وهذه المقابلة مذكورة في الحديثين الآخرين ، ولما ذكرنا من لفظ حديث عبادة عند مسلم من طريق أبي الأشعث عن عبادة ، وعند الدارقطني من طريق معمر عن الزهري .

ومنها حديث ابن عمر - رضي الله تعالى عنهما - عند الطبراني ما عوقب رجل على ذنب إلا جعله الله كفارة لما أصاب من ذلك الذنب .

وإنما ذكرنا أحاديث العقوبة في هذا الفصل لأن المراد بها الحدود والتعزيرات خاصة على الصحيح ، أو ما يعم إياهما والمصائب الأخرى ، وأما المقصود بالذكر ههنا فإنما هو حديث خزيمة بن ثابت ، وحديث عبادة من طريق أبي الأشعث عند مسلم ومن طريق معمر عن الزهري عند الدارقطني .

وأما الأمر الثاني ففيه ما قد مر غير مرة من أن المراد بالعقوبة في حديث عبادة الحدود خاصة ، لا ما يشمل الحدود والمصائب القدرية كما هو الصحيح والصواب وفيه أيضا أنه نفسه قد صرح قبل أن المراد من العقوبة المصائب الأخرى سوى الحدود

فإن قلت : قد ذكرت غير مرة أن التعزيرات أيضا مرادة بالعقوبة ، فكيف قلت الآن : إن المراد بالعقوبة الحدود خاصة ؟ قلت : إن التعزيرات داخلة في الحدود ، وتخصيصها بما عدا التعزيرات اصطلاح للفقهاء أو التخصيص بالنسبة إلى المصائب القدرية والصواب ههنا أني قد أردت بقولي : الحدود خاصة . الحدود والتعزيرات خاصة فحذفت التعزيرات في اللفظ فقط اعتمادا على ما ذكرت قبل غير مرة في تفسير العقوبة من الحدود والتعزيرات .

فائدة

اعلم أن الجمع الذي ذكره صاحب الفيض يرشد إلى أن شمول العام وتناوله لأفراده ظني حتى يسوغ نفي العلم بحكمه عن بعض أفراده لأنه لو كان العام قطعيا كالخاص لما كان لنفي النبي ﷺ العلم بكون الحدود كفارات وبعدمه عن نفسه معنى مع أنه ﷺ كان عالما بأن الحدود كفارات في ضمن العمومات كما هو مقتضى هذا الجمع . هذا وقد نص في المقدمة أن كون العام ظنيا هو المختار عنده ، فتدبر .

فائدة أخرى

إن قوله : من غير احتياج إلى النسخ . يشعر بأنه قيل ههنا بالنسخ أيضا ، وبأن هذا المقام من مظان النسخ ، والأمر ليس كذلك لأن مجرد تقدم حديث على حديث أو تأخره عنه لايوجب النسخ ، وكذا القول بمجرد التقدم والتأخر لايوجب القول بالنسخ ، ولأن حديث أبي هريرة وحديث عبادة هذين من باب الأخبار وقد صرح غير واحد من أهل العلم أن النسخ لايتأتى في الأخبار .

٢٦٨- **قال** : ونظيره أنه ﷺ سئل عن الحمر في باب الزكاة فقال : لم ينزل علي فيه شيء غير تلك الآية الجامعة « ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره » - إلى قوله : نظرا إلى خصوص الحكم اهـ (ج ١ ص ٨٩) .

اقول : وليس هذا نظيره لأنه ما نفى الحكم على الإطلاق ههنا بخلاف ما نحن فيه فإنه قد تردد في الإطلاق .

يقول : إن الآية : فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره الخ وأما عدم كون ما نحن فيه نظيرا لقوله ﷺ في باب زكاة الحمر فظاهر لما ذكره الشيخ حفظه الله تعالى .

ولأن صدقة الحمر المسئول عنها لم تثبت بقوله تعالى : فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره . فإن الصدقة التي رغب فيها وحث عليها رسول الله ﷺ بتلاوة الآية هي صدقة التطوع والتبرع، والصدقة المسئول عنها المنفي نزول شيء فيها هي الفريضة .

ولأن حديث عبادة - رضي الله تعالى عنه - ليس من باب استنباط حكم الخاص من العام ، بل هو نص في تكفير الحدود كما يدل عليه ألفاظه ولاسيما ما عند مسلم من طريق أبي الأشعث، وما عند الدارقطني من طريق معمر عن الزهري

٢٦٩- **قال** : وكذا ذكر التبع وخضر عليه السلام ولم يتعرض إلى إيمانهما اهـ (ج ١ ص ٨٩) .

اقول : إلى إيمان تبع ونبوة خضر عليه السلام .

٢٧٠- **قال** : فكأنه يريد أن كثيرا من الأشياء وإن كنت لا أدريها ولكن لا علم لي على وجه التفصيل ببعض ما ذكر في القرآن أيضا كالتبع وخضر والحدود الخ (ج١ ص ٨٩) .

يقول : إن هذا وإن سلمناه في التبع وخضر - عليه السلام - متنزلين لانسلمه في الحدود لما ذكرنا مرارا أن كون الحدود كفارة منصوص عليه .

٢٧١- **قال المحشي** : وقد سنح لي أوان درس المشكاة أن قوله : فهو كفارة له . ليس حكما ، بل أمر مرجو من رحمة الله أي إذا أقيم عليه الحد فقد يرجى من الله سبحانه - إلى قوله : وكقوله تعالى : وإن أدري أقريب الخ (ج ١ ص ٨٩ - ٩٠) .

اقول : إن مرجع الضمير المجرور في قوله : ومعلوم أنه لايقول أحد بكونه كفارة الخ غير مذكور أو يرجع إلى الستر فيلزم المحذور كما لايخفى .

يقول : إن قوله ﷺ في حديث عبادة - رضي الله تعالى عنه -: فهو كفارة له . نص قطعي الثبوت يدل دلالة قطعية على أن رسول الله ﷺ قد حكم فيه بأن الحد كفارة لمن أقيم هو عليه ، فتكفير الحدود أمر محكوم به مبني على عدل الله تعالى وفضله .

وأما قوله ﷺ في حديث علي رضي الله تعالى عنه : فالله أعدل أن يثني على عبده العقوبة . فلاينفي ذلك الحكم ولاينافيه إذ غاية ما فيه أن عدم تثنية الله تعالى العقوبة في الآخرة على من أقيم عليه الحد في الدنيا مقتضى عدله تعالى ، وإن هذا إلا أسلوب آخر بديع لبيان تكفير الحدود . كيف وحديث خزيمة بن ثابت - رضي الله تعالى عنه - مسوق بتا أن تكفير الحدود محكوم به قطعا ، وقياس مقتضى العدل على مقتضى الكرم لايصح . على أنا نقول : إن العفو في بعض صور الستر محكوم به قطعا مع كونه مقتضى الكرم ، فإنه قد جاء في الحديث الصحيح : يدنو أحدكم من ربه حتى يضع كنفه عليه فيقول : أعملت كذا وكذا . فيقول : نعم .

ويقول : أعملت كذا وكذا . فيقول : نعم . فيقرره ثم يقول : إني سترت عليك في الدنيا وأنا أغفرها لك اليوم . أخرجه البخاري ومسلم .

وأما كون الجزاءين مع اتحاد الشرط بمعنى واحد فإطلاقه وعمومه ممنوعان على أن لنا أن نقول : إن الجزاء في حديث علي رضي الله تعالى عنه يرجع إلى الجزاء في حديث عبادة - رضي الله تعالى عنه - فهما بمعنى واحد وهو أن تكفير الحدود محكوم به قطعا مستند إلى عدله تعالى ، وكذا في الجملة الثانية فإن كون العفو في حال الستر محكوما به قطعا نظرا إلى كرمه تعالى لاينافي جواز التعذيب نظرا إلى عدله تعالى .

وأما ما بدا له بعد ذلك كله من أن حديث لاأدري الحدود كفارة أم لا ؟ كالحديث والآية اللذين ذكرهما ففيه أنه يرجع إلى ما ذكره صاحب الفيض من قبل أن النبي ﷺ كان يعلم كون الحدود كفارة بوجه دون وجه . مع أن لك أن تقول : إن الحديث والآية واردان قبل إعلامه تعالى إياه ﷺ ما ذكر فيهما .

ثم قوله : مع كونه عالما له . فيه أن العبارة الصحيحة : عالما به . فإنه يقال : علمه وعلم به . ولايقال : علم له في ذلك المعنى .

٢٧٢- **قال صاحب الفيض** : واستدل المدرسون بما في الطحاوي أن النبي ﷺ أتي بلص اعترف اعترافا ولم يوجد معه المتاع - إلى قوله : ثم إن البغوي من الشافعية أيضا قائل به يعني أن الحدود عنده أيضا سواتر بشرط التوبة اهـ (ج ١ ص٩٠) .

يقول أولا : إن أمر النبي ﷺ للسارق بعد إقامة الحد عليه بالتوبة والاستغفار لاينافي كون الحد كفارة لأن الله تعالى قد أمر النبي ﷺ بالاستغفار في قوله : فسبح بحمد ربك واستغفره إنه كان توابا . وقد أعلن هو تعالى في كتابه : إنا فتحنا لك فتحا مبينا ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر . الآية ، وألا ترى أن المصائب

القدرية كفارة بالاتفاق مع أن أهلها قد يؤمرون بالتوبة والاستغفار ، فهل يقال : إنها ليست بكفارة عند الله العزيز الغفار ؟

ثانيا : إنه إذا ثبت أن كون الحدود كفارة لايقتضي أن لايتوب ويستغفر صاحبها بعدها ثبت أن كونها سواتر لايقتضيه أيضا بطريق الأولى إذ أمر المستور عليه إلى الله تعالى إن شاء عفا عنه وإن شاء عذبه ، فالملازمة في قوله : فلو كان الحد ساترا الخ ممنوعة بالسند المذكور .

ثالثا : إن حديث الطحاوي - رحمه الله تعالى - لايعلم منه أن الحدود كفارة بشرط التوبة لما قد عرفت ، فكونها ساترة بعد لحوق التوبة لايدل عليه الحديث البتة . على أن الحد مصيبة من المصائب ، والمصائب كفارة بدون التوبة ، وهذا يشعر به ما ذكره صاحب الفيض نفسه في الجمع بين حديثي عبادة وأبي هريرة رضي الله تعالى عنهما .

رابعا : إن القول بتكفير الحدود بشرط التوبة حيلة لنفي التكفير كما أن القول بالكلام النفسي حيلة لنفي كلامه تعالى ، والقول بالجمع الصوري حيلة لنفي الجمع

خامسا : إن قوله : ليصير الحد كفارة لذنبك . زيادة زادها من عند نفسه لا دلالة للحديث عليها . على أن لك أن تقول : وتب إليه أي في الحالة الراهنة لتعلو رتبتك وترتفع درجتك .

سادسا : إن الاستدلال بالحديث لايتم على المعنيين كليهما لأن الاستدلال به على المعنى الأول موقوف على ثبوت قوله : ليصير الحد كفارة لذنبك . وقد علمت أنه إدراج في المعنى .

سابعا : إن قوله : واعترض عليه الحافظ أن اشتراط التوبة الخ غفلة شديدة منه - رحمه الله تعالى - لأن الحافظ لم يعترض عليه ذلك قط ، ولم يجعل اشتراط التوبة مذهب المعتزلة دون أهل السنة والجماعة ، وها نحن ننقل لك نص كلامه

لينجلي لك الحق فاعلم أن الحافظ قد قال في الفتح ما لفظه : ويستفاد من الحديث أن إقامة الحد كفارة للذنب ولو لم يتب المحدود ، وهو قول الجمهور ، وقيل : لابد من التوبة . وبذلك جزم بعض التابعين ، وهو قول للمعتزلة ، ووافقهم ابن حزم ومن المفسرين البغوي، وطائفة يسيرة، واستدلوا باستثناء من تاب في قوله تعالى : (إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم) والجواب في ذلك أنه في عقوبة الدنيا ولذلك قيدت بالقدرة عليه . انتهى كلام الحافظ بلفظه .

وقوله : وهو قول للمعتزلة . يشعر بأن كلمة المعتزلة في هذا الباب مختلفة وإنما هذا الذي ذكره قول لهم ، وقولهم الآخر يخالف ذلك ، وكذا كلامه هذا يدل على اختلاف أهل السنة في هذه المسألة فيما بينهم. ثم قوله: وقيل لابد من التوبة . ليس نصا في كون التوبة شرطا لتكفير الحدود فإنه يحتمل أن يقال : إنه أراد لابد لتكفير الذنب الذي أقيم لأجله الحد .

ثامنا : إنا سلمنا ظهور الفرق بالنسبة إلى قول المعتزلة هذا لكن نقول : ما الفرق بالنسبة إلى من اقترف ما يوجب الحد فستر الله عليه ولم يقم عليه الحد ، فإن المغفرة ههنا أيضا قبل التوبة تحت الاختيار والمشيئة وبعدها موعودة ، وحديث عبادة وغيره من الصحابة - رضي الله تعالى عنهم - نص صريح في الفرق بين حالي المقام عليه الحد والمستور .

تاسعا : إن قوله : ثم إن البغوي الخ ناظر إلى قوله : لا مذهب أهل السنة والجماعة . وقد علمت أن الحافظ لم يدع إجماع أهل السنة والجماعة على القول بتكفير الحدود ، بل نفسه ذكر البغوي وابن حزم وغيرهما من أهل السنة فيمن قال : لابد من التوبة .

عاشـرا : إن كلامه ههنا وفيما سبق يدل أن كون الحدود كفارة وكونها سواتر بمعنى واحد ، وقد ظهر لك من كلامنا ههنا وفيما مضى أن بينهما فرقا . نعم قال

قبل : إن الستر على نحوين الستر عند الناس وهو في الحدود ، والستر عند الله وهو المغفرة والإغماض عنه الخ وهو يشعر بأن الستر المطلق عنده لايرادف التكفير ولايستلزمه بل الستر عند الله لايدل على التكفير إذ مجال تقييد المغفرة بالدنيا باق بعد عنده، ففي كلامه نوع تناقض لأنه قد يجعل الستر عين التكفير وقد يجعله غيره

ثم مقابلة النبي ﷺ في حديث عبادة وغيره - رضي الله تعالى عنهم - بين الحد والستر تدل أنه ليس في الحدود شيء من الستر ولا في الستر شيء من الحدود والبحث قد تقدم تفصيلا فارجع إليه وعض بالنواجذ عليه .

٢٧٣- **قال** : والآيـة عندي في حـق العرنيين إلا أن الآية لم تأخذ ارتدادهم وكفرهم في العنوان ، بل أدارت الحكم على وصف قطع الطريق ، فيدور الحكم أيضا على قطع الطريق - إلى قوله : وهو من المرتدين أشنع الخ (ص ١ ج ٩١) .

يقول : قال صاحب روح المعاني في تفسير قوله تعالى : (ولهم في الآخرة عذاب عظيم) : لايقادر قدره وذلك لغاية عظم جنايتهم ، واقتصر في الدنيا على الخزي مع أن لهم فيها عذابا أيضا ، وفي الآخرة على العذاب مع أن لهم فيها خزيا أيضا لأن الخزي في الدنيا أعظم من عذابها ، والعذاب في الآخرة أشد من خزيها .

والآية أقوى دليل لمن يقول : إن الحدود لاتسقط العقوبة في الآخرة . والقائلون بالإسقاط يستدلون بقوله ﷺ في الحديث الصحيح : من ارتكب شيئا فعوقب به كان كفارة له . فإنه يقتضي سقوط الإثم عنه وأن لايعاقب في الآخرة ، وهو مشكل مع هذه الآية .

وأجاب النووي بأن الحد يكفر به عنه حق الله تعالى وأما حقوق العباد فلا وههنا حقان لله تعالى والعباد ، ونظر فيه (إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم) استثناء مخصوص بما هو من حقوق الله تعالى كما ينبئ عنه قوله تعالى : (فاعلموا أن الله غفور رحيم) وأما ما هو من حقوق العباد - كحقوق الأولياء من القصاص ونحوه

- فيسقط بالتوبة وجوبه على الإمام من حيث كونه حدا ، ولايسقط جوازه بالنظر إلى الأولياء من حيث كونه قصاصا فإنهم إن شاؤوا عفوا وإن أحبوا استوفوا . وقال ناصر الدين البيضاوي : إن القتل قصاصا يسقط بالتوبة وجوبه لا جوازه .

وذهب أناس إلى أن الآية في المرتدين لا غير لأن محاربة الله تعالى ورسوله إنما تستعمل في الكفار ، وقد أخرجا الشيخان وغيرهما عن أنس : أن نفرا من عكل قدموا على رسول الله ﷺ فأسلموا واجتووا المدينة فأمرهم النبي ﷺ أن ياتوا إبل الصدقة فيشربوا من أبوالها وألبانها ، فقتلوا راعيها واستاقوها فبعث النبي ﷺ في طلبهم قافة ، فأتي بهم فقطع أيديهم وأرجلهم وسمل أعينهم ولم يحسمهم وتركهم حتى ماتوا فأنزل الله تعالى : (إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله) الآية .

وأنت تعلم أن القول بالتخصيص قول ساقط مخالف لإجماع من يعتد به من السلف والخلف ، ويدل على أن المراد قطاع الطريق من أهل الملة قوله تعالى : (إلا الذين تابوا الخ) ومعلوم أن المرتدين لايختلف حكمهم في زوال العقوبة عنهم بالتوبة بعد القدرة كما تسقطها عنهم قبل القدرة ، وقد فرق الله تعالى بين توبتهم قبل القدرة وبعدها .

وأيضا إن الإسلام لا يسقط الحد عمن وجب عليه ، وأيضا ليست عقوبة المرتدين كذلك ، ودعوى أن المحاربة إنما تستعمل في الكفار يردها أنه ورد في الأحاديث إطلاقها على أهل المعاصي أيضا ، وسبب النزول لايصلح مخصصا فإن العبرة - كما تقرر - بعموم اللفظ لا بخصوص السبب . انتهى مع حذف وللنظر في مواضع منه مجال وفي دلائل منه مقال .

فالآية إن أريد بها أهل الكتاب أو الشرك أو الردة فلايتم الاستدلال بها على عدم كون الحدود كفارة لأن تكفير الحدود للمسلمين والمؤمنين ، وإن أريد بها الفساق والقطاع من أهل الإسلام والإيمان أجيب بما أجاب به النووي - رحمه الله

تعالى - أو بأن قوله تعالى : ولهم في الآخرة عذاب عظيم . مخصوص بعدم إقامة الحد أي ولهم في الآخرة عذاب عظيم إن لم تقم عليهم الحدود كما أنه مخصوص بعدم العفو أي ولهم في الآخرة عذاب عظيم إن لم يعف الله تعالى عنهم ، والدليل على هذا حديث عبادة وغيره من الصحابة - رضي الله تعالى عنهم أجمعين - وإن أريد بها الأعم فالفساق من أهل الإسلام والإيمان المقام عليهم الحدود مستثنون بالأحاديث أو الآية مخصوصة فأهل الكفر الذين أقيمت عليهم حدود ما ذكر في الآية أيضا لايؤاخذون في الآخرة بتلك الجرائم ، وإن كانوا يؤاخذون بغيرها من الكفر وغيره . وفي هذا الأخير نظر ظاهر ، وأما جواز تخصيص الآية وتقييدها بالحديث فمقرر في موضعه .

ومما يدل على أن الآية ليست دليلا لعدم تكفير الحدود فضلا أن تكون أقوى دليل أن جريرا - رضي الله تعالى عنه - قد حضر البيعة التي أعلن فيها رسول الله ﷺ قوله : فهو كفارة له . ورواه عبادة أيضا - رضي الله تعالى عنه - وجرير لم يسلم إلا بعد نزول المائدة كما صرح به هو نفسه ، فقول رسول الله ﷺ : فهو - أي الحد أو العقاب - كفارة له . قد صدر عنه ﷺ بعد نزول : (إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله) الآية ، فلو كانت هذه الآية دليلا أو أقوى دليل لعدم تكفير الحدود لما كان رسول الله ﷺ ليقول قوله المذكور في حديث عبادة - رضي الله تعالى عنه - بعد نزولها إلا أن يقال : إن الحديث ناسخ للآية أو دال على نسخها . وفيه بعض ما قدمنا ذكره .

وقال شيخنا - حفظه الله تعالى - : إن شمول الآية للمسلمين الفاسقين ليس بلفظي ، بل معنوي بالعلة ، وأما الكفار المحاربون الله ورسوله والساعون في الأرض فسادا فشمولها لهم لفظي ومعنوي ، فلفظ الآية : ولهم في الآخرة عذاب عظيم . يتناول الكفار فقط ، فلا دلالة في الآية على عدم تكفير الحدود في حق

المسلمين اهـ وهذا قريب مما قاله صاحب الفيض .

وأما ما ذكر من شدة العقاب والعقوبة وخفتهما رعاية للإيمان والكفر ففيه أن قوله تعالى : يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشة . الآية يدل على عكس ما ذكر . وقد ظهر مما نقلنا جمع آخر بين حديثي أبي هريرة وعبادة - رضي الله تعالى عنهما - وهو أن إثبات التكفير بالنسبة إلى حق الله تعالى ، والتوقف بالنسبة إلى حق العبد ، ولكن لا أرتضي هذا الجمع ، فتدبر .

٢٧٤- **قال** : وهناك آية أخرى تتعلق بموضوعنا (فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين توبة من اللّه) ومعناه عندي أن إيجاب الصيام عليه ليخاف ويقلع عنه - إلى قوله : لا أن مجرد الصيام مغفرة اهـ (ج ١ ص ٩٢) .

يقول : إن قوله تعالى : فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين توبة من الله . لا يتعلق بموضوعنا لأن موضوعنا الذي نبحث فيه ههنا هو أن الحدود كفارات أم لا ؟ والآية المذكورة لاتدل على كون الحدود كفارات ولا على عدمه لأنها إنما تدل على أن من وجب عليه تحرير رقبة مؤمنة في كفارة قتل الخطأ فلم يجدها فعليه صيام شهرين متتابعين توبة من الله ، فأين هذا ، وأنى موضوعنا ؟ فبينهما بون بعيد .

فإن قلت : إن الآية تدل على أن الكفارة توبة ، والتوبة مكفرة ، والحدود والكفارات من باب واحد ، فالحدود توبات ، والتوبات مكفرات ، فالحدود مكفرات .

قلت : إن كون الحدود والكفارات من باب واحد ممنوع لما قد سبق . على أن كون الحد توبة لايحتاج إلى ذلك القياس إذ كون الحد توبة منصوص في الحديث . مع أن الحد إذا كان توبة كان اشتراط التوبة لتكفير الحد لغوا للزوم اشتراط الشيء لنفسه وأيضا فلا مجال حينئذ لإنكار تكفير الحدود لأنه لايسع لأحد أن يجحد تكفير التوبة .

ثم معنى الآية الذي بينه صاحب الفيض مما لا طائل تحته وقال صاحب روح المعاني في تفسير الآية : (توبة) نصب على أنه مفعول أي شرع لكم ذلك توبة أي قبولا لها من تاب الله عليه إذا قبل توبته وفيه إشارة إلى التقصير بترك الاحتياط . وقيل : التوبة هنا بمعنى التخفيف أي شرع لكم هذا تخفيفا عليكم . وقيل : إنه منصوب على الحالية من الضمير المجرور في - عليه - بحذف المضاف أي فعليه صيام شهرين حال كونه ذا توبة . وقيل : على المصدرية أي تاب عليكم توبة . وقوله سبحانه : (من اللّه) متعلق بمحذوف وقع صفة للنكرة أي توبة كائنة من الله تعالى اهـ .

٢٧٥- قال: وآية أخرى (والجروح قصاص فمن تصدق به فهو كفارة له) وقوله: (فهو كفارة له) قال التفتازاني في المطول : إن التنوين في المسند على الأصل فلا تحتاج إلى نكتة - إلى قوله: ولعل الحنفية أيضا لاينكرونه اهـ (ج ١ ص ٩٢) .

فإن قلت : إن الآية تدل على أن الكفارة توبة ، والتوبة مكفرة ، والحدود والكفارات من باب واحد ، فالحدود توبات ، والتوباب مكفرات ، فالحدود مكفرات .

قلت : إن كون الحدود والكفارات من باب واحد ممنوع لما قد سبق . على أن كون الحد توبة لايحتاج إلى ذلك القياس إذ كون الحد توبة منصوص في الحديث . مع أن الحد إذا كان توبة كان اشتراط التوبة لتكفير الحد لغوا للزوم اشتراط الشيء لنفسه وأيضا فلا مجال حينئذ لإنكار تكفير الحدود لأنه لايسع لأحد أن يجحد تكفير التوبة .

ثم معنى الآية الذي بينه صاحب الفيض مما لا طائل تحته وقال صاحب روح المعاني في تفسير الآية : (توبة) نصب على أنه مفعول له أي شرع لكم ذلك توبة أي قبولا لها من تاب الله عليه إذا قبل توبته وفيه إشارة إلى التقصير بترك الاحتياط

وقيل : التوبة هنا بمعنى التخفيف أي شرع لكمْ هذا تخفيفا عليكم . وقيل : إنه منصوب على الحالية من الضمير المجرور في - عليه - بحذف المضاف أي فعليه صيام شهرين حال كونه ذا توبة . وقيل : على المصدرية أي تاب عليكم توبة . وقوله سبانه : (من اللّه) بمحذوف وقع صفة للنكرة أي توبة كائنة من الله تعالى اهـ .

٢٧٥- قال: وآية أخرى (والجروح قصاص فمن تصدق به فهو كفارة له) وقوله: (فهو كفارة له) قال التفتازاني في المطول : إن التنوين في المسند على الأصل فلاتحتاج إلى نكتة - إلى قوله : ولعل الحنفية أيضا لاينكرونه اهـ (ج ١ ص ٩٢) .

يقول أولا : إن لقوله تعالى : فمن تصدق به فهو كفارة له . معنيين ذكرهما المفسرون قال صاحب الكشاف : (فمن تصدق) من أصحاب الحق (به) بالقصاص وعفا عنه (فهو كفارة له) فالتصدق به كفارة للمتصدق يكفر الله من سيئاته ما تقتضيه الموازنة كسائر طاعاته ، وعن عبدالله بن عمرو : يهدم عنه من ذنوبه بقدر ما تصدق به . وقيل : فهو كفارة للجاني إذا تجاوز عنه صاحب الحق سقط عنه ما لزمه اهـ .

وقال صاحب روح المعاني : (فمن تصدق) أي من المستحقين للقصاص (به) أي بالقصاص أي فمن عفا عنه ، والتعبير عن ذلك بالتصدق للمبالغة في الترغيب (فهو) أي التصدق المذكور (كفارة له) للمتصدق كما أخرجه ابن أبي شيبة عن الشعبي وعليه أكثر المفسرين ، وأخرج الديلمي عن ابن عمر - رضي الله تعالى عنهما - أن رسول الله ﷺ قرأ الآية فقال : هو الرجل يكسر سنه أو يجرح في جسده فيعفو فيحط عنه من خطاياه بقدر ما عفا عنه من جسده إن كان نصف الدية فنصف خطاياه وإن كان ربع الدية فربع خطاياه ، وإن كان ثلث الدية فثلث خطاياه ، وإن كان الدية كلها فخطاياه كلها .

وأخرج سعيد بن منصور وغيره عن عدي بن ثابت : أن رجلا هتم فم رجل على عهد معاوية - رضي الله تعالى عنه - فأعطي دية فأبى إلا أن يقتص ، فأعطي

ديتين فأبى ، فأعطي ثلاثا ، فحدث رجل من أصحاب النبي ﷺ عن رسول الله ﷺ قال : من تصدق بدم فما دونه فهو كفارة له من يوم ولد إلى يوم يموت .

وقيل : الضمير عائد إلى الجاني وإلى ذلك ذهب ابن عباس - رضي الله تعالى عنهما - فيما أخرجه عنه ابن جرير ، ومجاهد وجابر فيما أخرجه عنهما ابن أبي شيبة ومعنى كون ذلك كفارة له على هذا التقدير أنه يسقط به ما لزمه ويتعين عليه أن يكون خبر المبتدأ مجموع الشرط والجزاء حيث لم يكن العائد إلا في الشرط وإليه ذهب العلامة الثاني ، وقيل : إن في الجزاء عائدا أيضا باعتبار أن هو بمعنى تصدقه ، فيشمل بحسب المعنى على ضمير المبتدأ فالتعين ليس بمسلم .

وقال بعضهم : إنه يحتمل أن يكون معنى الآية أن كل من تصدق واعترف بما يجب عليه من القصاص وانقاد له فهو كفارة لما جناه من الذنب ويلائمه كل الملائمة قوله تعالى : (ومن لم يحكم بما أنزل فأولئك هم الظالمون) فضمير له حينئذ عائد إلى المتصدق مرادا به الجاني نفسه . وفيه بعد ظاهر .

وقرأ أبي : فهو كفارته له . فالضمير المرفوع حينئذ للمتصدق لا للتصدق ، وكذا الضميران المجروران ، والإضافة للاختصاص واللام مؤكدة لذلك أي فالمتصدق كفارته التي يستحق بالتصدق له لاينقص منها شيء لأن بعض الشيء لايكون ذلك الشيء وهو تعظيم لما فعل حيث جعل مقتضيا للاستحقاق اللائق من غير نقصان وفيه ترغيب في العفو .

والآية نزلت كما قال غير واحد لما اصطلح اليهود على أن لايقتلوا الشريف بالوضيع والرجل بالمرأة ، فلم ينصفوا المظلوم من الظالم ، وعن السيد السند أن القصاص كان في شريعتهم متعينا عليهم ، فيكون التصدق مما زيد في شريعتنا وقال الضحاك : لم يجعل في التوراة دية في نفس ولا جرح ، وإنما كان العفو أو القصاص وهو الذي يقتضيه ظاهر الآية اهـ فلقوله تعالى هذا معنى ثالث .

فالأول أن التصـدق بالقصـاص والعفو عنه كفارة للمتصدق والعافي وعليه أكثر المفسرين ، ويروى عمن أنزل عليه القرآن الكريم ﷺ . والثاني أن التصدق بالقصاص والعفو عنه كفارة للجاني وعليه جماعة من المفسرين . والثالث أن التصدق بالقصاص والاعتراف به والانقياد له كفارة للجاني المتصدق المعترف به المنقاد له ، وهو بعيد .

والآية لاتتعلق بموضوعنا على معنى من المعاني الثلاثة أما على الأول فلأن القصاص ليس بحد كما صرح به صاحب الهداية وغيره ، ولأن العفو لايجري في الحدود بعد رفعها إلى السلطان أو نائبه ، ولأن موضوعنا كون الحدود كفارة للجاني وعدمه .

وأما على المعنى الثاني فللوجهين الأولين من الوجوه الثلاثة المذكررة لإثبات عدم تعلق الآية بموضوعنا على المعنى الأول ، ولأن النزاع في تكفير الحدود إذا أقيمت على أهلها .

وأما على الثالث فلما مر مع كونه ظاهر البعد كما صرح به صاحب روح المعاني

هذا ولك أن تقول : إن الحد والقصاص مشتركان في كونهما عقوبة فلما كان القصاص كفارة كان الحد أيضا كفارة . وفيه أن الآية إنما تدل على أن العفو عن القصاص كفارة ، وأما على كون القصاص كفارة فلا . وفيه ما فيه ، وتكفير القصاص ثابت بالأحاديث ولك أيضا أن تقول : إن الحد يتناول القصاص ، والتخصيص مصطلح .

ثانيا : إن قوله : إن التنوين في المسند على الأصل الخ لم أجده في المطول حتى الآن . على أن الأصل في المسند هو التنكير قال في المطول : وقدم في باب المسند إليه التعريف على التنكير لأن الأصل في المسند إليه التعريف ، وفي المسند بالعكس . وقال في المختصر : وإنما قدم ههنـا التعـريف وفي المسنـد التنكير لأن

الأصل في المسند إليه التعريف وفي المسند التنكير اهـ .

وبين التنوين والتنكير فرق فإن زيدا منون وليس بمنكر ، وحبلى منكر وليس بمنون ، ورجل منون ومنكر ، وكل ما فيه تنوين التنكير فهو منون ومنكر ، وليس كل منكر منونا بتنوين التنكير كضيزى .

مع أن اقتضاء كون الشيء أصلا في شيء عدم الاحتياج إلى نكتة لايخلو عن نظر فإن التعريف والتقديم والذكر وغيرها من الأحوال أصل في المسند إليه وكذا التأخير والذكر والتنكير أصل في المسند، وقد بين علماء البلاغة وأئمتها نكات لكل واحد من الأمور المذكورة ، وهذا لايخفى على من له أدنى ممارسة بكتب البلاغة كدلائل الإعجاز وأسرار البلاغة ومفتاح العلوم وتلخيص المفتاح والبلاغة الواضحة، فأصلية التنوين في المسند - على تقدير تسليمها - لاتقتضي أن لايحتاج التنوين فيه إلى نكتة كالتعريف في المسند إليه فإنه أصل فيه ومع هذا يحتاج إلى نكتة، ويذكرها العلماء في مؤلفاتهم .

فإن قلت : إن مطلق التعريف في المسند إليه لايحتاج إلى نكتة ، وما يحتاج إليها فإنما هو خصوص التعريف بالإضمار وبالإشارة وباللام وبالموصول وغيرها .

قلت : التنوين - أي تنوين التنكير - في المسند أيضا خصوص تنكير فيه ، والتنكير الذي هو الأصل فيه أعم . على أن التعريف المطلق ومطلق التعريف ، وكذا التنوين المطلق ومطلق التنوين ، وكذا التنكير المطلق ومطلق التنكير كلها توجد في الأذهان فقط لاتوجد في الأعيان ولا في الاستعمالات والمحاورات .

فقد تبين أن التنوين في المسند يحتاج إلى نكتة كيف لا ؟ وقد شرح التفتازاني قول صاحب التلخيص لبيان نكات تنكير المسند في المطول والمختصر ولم يرد عليه بحرف فقال في المطول : (وأما تنكيره) أي تنكير المسند (فلإرادة عدم الحصر والعهد) المفهومين من تعريفه (كقولك زيد كاتب وعمرو شاعر) ويدخل فيه ما إذا

قصد حكاية عن المنكر كما إذا قال لك قائل : عندي رجل . فتقول تصديقا له : الذي عندك رجل . وإن كنت تعلم أنه زيد (أو للتفخيم نحو هدى للمتقين) على أنه خبر مبتدأ محذوف أو خبر ذلك الكتاب (أو للتحقير) نحو ما زيد شيئا .

وقال في المختصر : (وأما تنكيره) أي المسند (فلإرادة عدم الحصر والعهد) الدال عليهما التعريف (كقوبك : زيد كاتب وعمرو شاعر . أو للتفخيم نحو هدى للمتقين) على أنه خبر مبتدأ محذوف أو خبر ذلك الكتاب (أو للتحقير) نحو ما زيد شيئا اهـ .

وهذا التنكير الذي بين نكاته تنكير بالتنوين كما يظهر من الأمثلة أو يشمله فلايرد أنه إنما نفى احتياج التنوين إلى نكتة لا احتياج التنكير إليها . هذا وقد تبين مما ذكرنا أن ما اشتهر من أن النكتة للفار لا للقار فإطلاقه ممنوع إلا أن يراد بالنكتة النكتة الخاصة .

ثالثا : إن قوله : إلا تنوين المنعوت الخ ليس بشيء لما حصحص مما نقلنا أن تنوين المسند غير المنعوت أيضا يحتوي على نكتة ، ولأن كلامه يدل على أنه يعتقد أن مدار النكتة على خلاف الأصل ، ومعلوم أن منعوتية المسند لاتجعل تنوينه على خلاف الأصل فإن التنوين في المسند منعوتا كان أو لا يكون عنده على الأصل فالفرق كما ترى . ولأن الأصل في المسند هو التنكير والتنوين زائد على أصل التنكير كالمسند إليه فإن التعريف فيه أصل والإضمار والعلمية وغيرهما زيادات على أصل التعريف فتنوين المسند لايخلو عن نكتة مطلقا سواء كان منعوتا أو لا .

رابعا : إن قوله هذا يشعر بأن الشيء إذا كان على خلاف الأصل لايخلو عن نكتة مطلقا ، وإذا كان على الأصل يخلو عن نكتة إلا مقيدا وفيه ما قد عرفت .

خامسا : إن قوله : وعلى هذا فالتنوين في قوله : كفارة له . سياقه وسباقه يدلان أن الضمير المجرور في قوله : قوله . يرجع إلى الله تعالى ، وقد علمت ما

في دلالة قوله تعالى : فهو كفارة له . على كون الحدود كفارة ، ولحاقه يدل أنه يرجع إلى النبي ﷺ ، وعبارة الفتح صريحة أن لفظ : له . ليس في الحديث من الوجه المذكور في هذا المقام وهاك نص عبارة الفتح : قوله : (فهو) أي العقاب (كفارة) زاد أحمد : له . وكذا هو للمصنف من وجه آخر في باب المشيئة من كتاب التوحيد وزاد : وطهور اهـ .

سادسا : إن قوله : يفيد أن في الحدود تكفيرا ما الخ يدل أن التنوين في قوله : كفارة له . للتقليل أو التحقير ، وهو ممنوع إذ لم لايجوز أن يكون للتكثير أو التعظيم أو لهما ، والترغيب يؤيد هذا الجواز وكذا لفظ الكفارة في الأصل من صيغ المبالغة وهي تعم الكم والكيف . علـى أن المسند في حديث الباب في هذا المقام غير منعوت كما يظهر من عبارة الفتح ، وتنوين المسند غير المنعوت لا نكتة فيه عنده . مع أن الستر في قرينة جملة الكفارة فيه أيضـا شيء من التكفير كما يظهر من حديث علي - رضي الله تعالى - وكما يشعر به قوله : يدل على الستر لا على التطهير كل التطهير . فلايصح التقابل بين القرينتين إن دلت الأولى على أن في الحد شيئا من التكفير .

سابعا : إن قوله : على أن لفظ الكفارة الخ فيه أن الحقائق الشرعية مقدمة على الحقائق اللغوية ، والكفارة في الشرع اسم للمطهر المخصوص وقد قال الله تعالى في كفارة القتل : فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين توبة مـن الله . والتوبـة مطهرة كل التطهير بالإجماع ، وآيات تكفير السيئات تدل على أن التكفير تطهير ، والزيادة التي نقلها هنا صاحب الفتح من باب المشيئة ترد تاويله هذا ردا شديدا .

فقد تبين أن الحديث دال على أن الحدود مكفرة كل التكفير ، ومطهرة كل التطهير وإلا لم يصح تقابل الكفارة لقوله ﷺ : إن شاء عفا عنه وإن شاء عاقبه . فإنه يدل على أن كون الحد كفارة رفع للإثم بالكلية .

ثامنا : إن قوله تعالى : والجروح قصاص . ليس عند الحنفية على إطلاقه يدل عليه باب القصاص فيما دون النفس من الهداية وغيرها من كتب فروعهم وليس بأيديهم دليل من الكتاب أو السنة يدل على تقييدهم ، وأما المساواة المفهومة عندهم من لفظ القصاص لو كانت معتبرة ههنا كانت معتبرة في القصاص في النفس أيضا لأن لفظ القصاص يوجد هنالك أيضا قال الله تعالى : ياأيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى . وقال تعالى : ولكم في القصاص حيوة يا أولي الألباب . فما الفارق بأيديهم إلا الرأي لا الكتاب ولا السنة .

تاسعا : إن طلبتي منك أيها القارئ الكريم أن تنظر الذي ترجاه في قوله : ولعل الحنفية أيضا لاينكرونه . ملاحظا للتفصيل الذي ذكرناه في بيان مذاهب الحنفية في المسألة ، فتدبر وكن من الذاكرين الله كثيرا .

٢٧٦- **قال المحشي** : وإنما قالوا : إنها للزجر كما يدل عليه ما في المشكاة عن جابر (رحمه الله تعالى) إن سارقا لما جيء به في المرة الرابعة أمر به أن يقتل . لأن المقصود من إجراء الحد كان الانزجار ولما لم ينزجر أمر بقتله اهـ (ج ١ ص ٩٢) .

يقول : ولفظ المشكاة : وعن جابر رضي الله تعالى عنه قال : جيء بسارق إلى النبي ﷺ قال اقطعوه فقطع ، ثم جيء به الثانية فقال : اقطعوه . فقطع ثم جيء به الثالثة فقال : اقطعوه . فقطع ثم جيء به الرابعة فقال : اقطعوه . فقطع فأتي به الخامسة فقال : اقتلوه . فانطلقنا به فقتلناه ثم اجتررناه فألقيناه في بئر ورمينا عليه الحجارة . رواه أبوداود والنسائي اهـ .

قال أبوداود : حدثنا محمد بن عبد الله بن عبيد بن عقيل الهلالي نا جدي عن مصعب ابن ثابت بن عبدالله بن الزبير عن محمد بن المنكدر عن جابر بن عبدالله قال : جيء بسارق إلى النبي ﷺ فقال : اقتلوه . فقالوا : يارسول الله إنما سرق . قال : اقطعوه . قال : فقطع ثم جيء به الثانية فقال : اقتلوه . فقالوا : يارسول

الله إنما سرق . فقال : اقطعوه . قال : فقطع ثم جيء به الثالثة فقال : اقتلوه . فقالوا : يارسول الله إنما سرق . فقال : اقطعوه . ثم أتي به الرابعة فقال : اقتلوه . فقالوا : يارسول الله إنما سرق . قال اقطعوه . فأتي به الخامسة فقال : اقتلوه . قال جابر : فانطلقنا به فقتلناه ثم اجتررناه فألقيناه في بئر ورمينا عليه الحجارة اهـ .

وقال النسائي : أخبرنا محمد بن عبدالله بن عبيد بن عقيل قال : حدثني جدي قال ثنا مصعب بن ثابت عن محمد بن المنكدر عن جابر بن عبدالله قال : جيء بسارق إلى رسول الله ﷺ فقال : اقتلوه . قالوا : يارسول الله إنما سرق . فقال : اقطعوه . فقطع ثم جيء به الثانية . فقال : اقتلوه . قالوا : يارسول الله إنما سرق . فقال : اقطعوه . فقطع فأتي به الثالثة فقال : اقتلوه . فقالوا : يارسول الله إنما سرق . فقال : اقطعوه . ثم أتي به الرابعة فقال : اقتلوه . قالوا : يارسول الله إنما سرق . فقال : اقطعوه . فأتي به الخامسة قال : اقتلوه . قال جابر فانطلقنا به إلى مربد النعم وحملناه فاستلقى على ظهره ، ثم كشر بيديه ورجليه ، فانصدعت الإبل ، ثم حملوا عليه الثانية ففعل مثل ذلك ، ثم حملوا عليه الثالثة ، فرميناه بالحجارة فقتلناه ثم ألقيناه في بئر ثم رمينا عليه بالحجارة . قال أبو عبد الرحمن - يعني النسائي - : وهذا حديث منكر ومصعب بن ثابت ليس بالقوي في الحديث اهـ .

وإنما ذكرنا ألفاظ الإمامين من كتابيهما بعد ألفاظ المشكاة لتنظر ألفاظ صاحب المشكاة في جنب ألفاظهما ، ثم ألفاظ المحشي في جنب ألفاظ صاحب المشكاة ولعل الرواية بالمعنى التي عقد عليها صاحب الفيض التنبيه الآتي أراد بها ما تكون من هذا الباب .

وقال الدارقطني : حدثنا الحسن بن أحمد بن سعيد الرهاوي نا العباس بن عبيدالله بن يحيى الرهاوي نا محمد بن يزيد بن سنان نا أبي نا هشام بن عروة عن محمد بن المنكدر عن جابر بن عبدالله قال : أتي رسول الله ﷺ بسارق فقطع يده ،

ثم أتي به قد سرق فقطع رجله ، ثم أتي به قد سرق فقطع يده ثم أتي به قد سرق فقطع رجله ، ثم أتي به قد سرق فأمر به فقتل . حدثنا ابن الصواف نا محمد بن عثمان حدثني عمي القاسم نا عائذ بن حبيب عن هشام بن عروة عن محمد بن المنكدر عن جابر بن عبدالله عن النبي ﷺ نحوه اهـ .

وفي الإسناد الأول محمد بن يزيد بن سنان ، وفي الثاني عائذ بن حبيب ، وهما ضعيفان ، فالاستدلال بحديث جابر المذكور على أن الحدود للزجر لايستقيم لأجل ضعفه . على أن قتل السارق في المرة الخامسة وفيما بعدها ليس مذهبا للحنفية ، بل قال بعض العلماء : إن ترك قتل السارق وإن تكررت منه السرقة مرارا إجماع . وفيه أنه ادعاء محض .

ثم المتداول فيما بين العلماء في الدعاء للصحابة - رضي الله عنهم - عند ذكر أسماءهم هو الترضي وفيمن بعدهم من التابعين والأئمة - رحمهم الله تعالى - هو الترحم ، وأما الأنبياء - عليهم الصلاة والسلام - فالعرف فيهم الصلاة والتسليم .

٢٧٧- **قال صاحب الفيض** : واعلم أنه لاينبغي أن يبحث في الحديث عن المعاني الثواني والمزايا وأن يدار عليها المسائل فإن الحق عندي أن لفظ الحديث ليس بحجة في هذا الباب - إلى قوله : وما جعلته مدارا واستدلالا اهـ (ج ١ ص ٩٣) .

يقول أولا : إن الرواية بالمعنى ليست بفاشية فإن من جوزها من المحدثين قيدها بشروط ، ثم بالرجوع إلى كتب الحديث وألفاظ الرواة يتبين أن أول سعي الرواة أداء الحديث بلفظه .

ثانيا : إن القول بأن لفظ الحديث ليس بحجة في باب أخذ الأحكام والمسائل إبطال لكثير من قواعد أصول الفقه فإن العام والخاص والمطلق والمقيد والظاهر والنص والمفسر والمحكم وأضدادها ، والحقيقة والمجاز والمنقول والمشترك والمأول والأمر والنهي والصريح والكناية والعبارة والدلالة والإشارة وغيرها أمور لفظية

تتعلق بالنظم وإن روعي فيها المعنى أيضا وقد جعلها أهل الأصول مدارا للأحكام والمسائل .

ثالثا : إن القدر المشترك إن أراد به القدر المشترك من الألفاظ ففيه أنه قد صرح أن لفظ الحديث ليس بحجة ، وأنه يحتمل أن يكون صدور القدر المشترك من الألفاظ عن الرواة أمرا اتفاقيا ، أو يكون واحد منهم روى الحديث بالمعنى بلفظ فوعاه بلفظه من بعده ثم أدوه بذلك اللفظ ، فكيف يكون القدر المشترك من الألفاظ حجة عنده مع قيام ما ينافي حجيتها على رأيه .

وإن أراد به القدر المشترك من المعاني ففيه أن المعاني إنما تؤخذ من الألفاظ ولما انتفت حجية القدر المشترك من الألفاظ انتفت حجية ما دل عليه من القدر المشترك من المعاني ، وانتفاء حجية القدر المشترك من المعاني حين فقد القدر المشترك من الألفاظ أظهر لأنا لانصل إلى المعاني إلا من طريق الألفاظ فنفي حجية لفظ الحديث دون معناه أو القدر المشترك تحكم ، وأما القول بأنا لانصل إلى الألفاظ إلا من طريق المعاني فهو إنما يتعلق بوقت الوضع أو بما قبل الوضع لا بما بعد الوضع ، وإنما كلامنا ههنا فيما بعد الوضع بل فيما بعد العلم بالوضع ولا نصل إلى هذه المعاني إلا من طريق الألفاظ .

رابعا : إن حكم تكفير الحدود مأخوذ من القدر المشترك كما لايخفى فلا فائدة لتنبيهه هذا في هذا المقام .

خامسا : إن الرواية بالمعنى دليل على أن المعنى المراد لم يتغير وإلا لم تكن الرواية بالمعنى بل تكون بغير المعنى ، فتغير خصوص اللفظ لايضر بحجية اللفظ كما لايضر بحجية المعنى إذالخصوص لا مدخل له في حجية الألفاظ .

سادسا : إن صاحب الفيض لم يأت بدليل واحد يثبت أن الحدود ليست بكفارة ، وأما حديث أبي هريرة - رضي الله تعالى عنه - : لاأدري الحدود كفارات

أم لا ؟ فقد عرفت أنه لاينفي ولاينافي تكفير الحدود . وأما الآية : ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم . فقد صرح صاحب الفيض نفسه أن الاستدلال بها في هذا الباب ضعيف ، فقوله : وإنما ذكرت ههنا الخ كما ترى .

سابعا : إن قوله : لاينبغي أن يبحث في الحديث عن المعاني الثواني والمزايا . قد مضى رده في ضمن تعقبنا على صاحب الفيض في نفيه أن يكون الحديث قابلا للاستشهاد في الأمور الأدبية فارجع إليه ، فالحق أن لفظ الحديث حجة في باب الأدب والأحكام جميعا ، وفشو الرواية بالمعنى - ولو سلم - لاينافي ذلك .

٢٧٨- **قال** : والفصل عندي أن الأحوال بعد إقامة الحد ثلاثة فإن تاب المحدود بعده صار الحد كفارة له بلا خلاف ، وإن لم يتب فلايخلو إما أنه انزجر عنه واعتبر به - إلى قوله : حكم في الأحاديث بكونها كفارة مطلقا اهـ (ج ١ ص ٩٣) .

أقول : صلى على ماعز - رضي الله تعالى عنه - في اليوم الآخر .

يقول : إن الفصل الذي ذكره صاحب الفيض واختاره لايخلو عن نظر من وجوه :

الأول أن الحال الأول فيه إنكار لتكفير الحدود بلفظ يشعره ظاهره بالقول بتكفيرها لأن التوبة قبل إقامة الحد أيضا كفارة .

وكذا الحال الثاني مبناه على جحود تكفير الحدود لأن ترك العود إلى الذنب والندم عليه توبة قال المحشي : وكذا كل من يقام عليه الحد فإنه يتوب في نفسه فإن الندم توبته وهو أمر قلبي لايستدعي التلفظ الخ فلما كان الندم توبة وهي لاتستدعي التلفظ يكون ذلك الندم كفارة مطلقا ولو قبل إقامة الحد لكونه توبة ، وكذا الانزجار والاعتبار فإنهما قد يحصلان بتصور العقوبات نفسه .

وأما الحال الثالث فقد صرح فيه أن الحد لايصير كفارة حتى يعتبر معه أمر آخر ، فهذا الفصل في الحقيقة حيلة لإنكار تكفير الحدود ككون الصفات عين الذات عند

قوم فإنه حيلة لإنكار الصفات تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا وكالقول بزيادة الإيمان بزيادة الأعمال مع القول بنفي زيادة الإيمان وإخراج الأعمال عن الإيمان فإنه حيلة لإنكار زيادة الإيمان .

كيف لا ؟ وقد اعترف هو عينه أن الحكم بكون الحدود كفارة في الأحاديث مطلق ، وأنت تعلم أن إطلاق القرآن والحديث لاينبغي لأحد تقييده إلا بدليل ، وأما التقييد بالرأي والمذهب فليس بشيء ، وقد ظهر لك أن التقييد بالتوبة والانزجار وغيرهما مما لا دليل عليه في الشرع ولا في العقل لأن التوبة تكفير ولو كانت بدون الحد فلا معنى لتقييد تكفير الحدود بها إلا الجحود لتكفير الحدود ، وكذا التقييد بالانزجار والاعتبار والندم إذ مرجع الكل إلى التوبة . وما يقال من أن الحدود توبات فتكون كفارات فليس من باب التقييد في شيء .

الثاني أن ماعزا الأسلمي - رضي الله تعالى عنه - قد صلى عليه رسول الله ﷺ وأصحابه فقد قال البخاري في باب الرجم بالمصلى من كتاب الحدود : حدثني محمود قال : حدثني عبدالرزاق . قال : أخبرنا معمر عن الزهري عن أبي سلمة عن جابر - رضي الله تعالى عنه - أن رجلا من أسلم جاء النبي ﷺ ، فاعترف بالزنا وأعرض عنه النبي ﷺ حتى شهد على نفسه أربع مرات فقال له النبي ﷺ : أبك جنون ؟ قال : لا . قال : آحصنت ؟ قال : نعم . فأمر به فرجم بالمصلى فلما أذلقته الحجارة فر ، فأدرك فرجم حتى مات فقال له النبي ﷺ خيرا وصلى عليه . لم يقل يونس وابن جريج عن الزهري فصلى عليه . سئل أبوعبدالله صلى عليه صحيح ؟ قال : رواه معمر . فقيل له : رواه غير معمر ؟ قال : لا اهـ .

وقال العيني - رحمه الله تعالى - : قوله : فصلى عليه . ورواه محمد بن يحيى الذهلي وجماعة عن عبدالرزاق فقالوا في آخره : ولم يصل عليه . والجمع بين الروايتين بأن رواية المثبت مقدمة على رواية النافي أو يحمل رواية من قال :

ولم يصل عليه . يعني حين رجم لم يصل عليه . ثم صلى عليه بعد ذلك ويؤيده ما رواه عبدالرزاق من حديث أبي أمامة بن سهل بن حنيف في قصة ماعز قال : فقيل : يارسول الله أتصلي عليه ؟ قال : لا . فلما كان من الغد قال : صلوا على صاحبكم . فصلى عليه رسول الله ﷺ والناس . فهذا الحديث يجمع الاختلاف .

وقال في شرح قوله : وسئل أبو عبدالله الخ : وقع هذا الكلام في رواية المستملي وحده عن الفربري وأبوعبدالله هو البخاري . قوله : فصلى عليه يصح ؟ يعني لفظ فصلى عليه أي على ماعـز هل يصـح أم لا ؟ فقال : رواه معمر بن راشد. وقيل له : هل رواه غير معمر ؟ قال : لا . واعترض البخاري في جزمه بأن معمرا روى هذه الزيادة . وأجيب بأن معمرا من الثقات المأمونين والفقهاء المتفقهين الورعين ومن رجال الكتب الستة ، ومثل هذا تقبل ريادته وانفراده بها اهـ .

ثم بيان البخاري - رحمه الله تعالى - لتفرد معمر بزيادة فصلى عليه ليس اعتراضا كما زعمه وقال صاحب الفيض نفسه في الجزء الرابع ما نصه : باب الرجم بالمصلى يمكن أن يكون المراد منه مصلى العيد أو الجنائز . قوله : (سئل عليه أبو عبدالله يصح) الخ مال البخاري إلى أن النبي ﷺ لم يصل والراجح عندي أنه صلى عليه ﷺ اهـ وأما فهم ميلان البخاري - رحمه الله تعالى - إلى ما ذكره من قوله : رواه معمر . فقيل له : رواه غير معمر ؟ قال : لا . فكما ترى .

الثالث أن الإسلام إذا تحقق في صورته التي هي صورته ومعناه الذي هو معناه يكون كفارة يهدم ما كان قبله مطلقا ، وهو مذهب الإمام أبي حنيفة - رحمه الله تعالى - وأما حديث عبدالله بن مسعود - رضي الله تعالى عنه - : من أحسن في الإسلام لم يؤاخذ بما عمل في الجاهلية ومن أساء في الإسلام أخذ بالأول والآخر . فمعناه على ما قال النووي : الصحيح فيه - أي في معنى الحديث - ما قاله جماعة من المحققين أن المراد بالإحسان هنا الدخول في الإسلام بالظاهر والباطن جميعا ،

وأن يكون مسلما حقيقيا فهذا يغفر له ما سلف في الكفر بنص القرآن العزيز والحديث الصحيح : الإسلام يهدم ما قبله . وبإجماع المسلمين ، والمراد بالإساءة عدم الدخول في الإسلام بقلبه بل يكون منقادا في الظاهر مظهرا للشهادتين غير معتقد للإسلام بقلبه ، فهذا منافق باق على كفره بإجماع المسلمين ، فيؤاخذ بما عمل في الجاهلية قبل إظهار صورة الإسلام ، وبما عمل بعد إظهارها لأنه مستمر على كفره ، وهذا معروف في استعمال الشرع يقولون حسن إسلام فلان إذا دخل فيه حقيقة بإخلاص وساء إسلامه أو لم يحسن إسلامه إذا لم يكن كذلك اهـ فقوله : وهذا كالإسلام إن اشتمل على التوبة الخ لايخفى ما فيه ، وأما كون الإسلام نفسه صورة من صور التوبة فأمر آخر .

الرابع أن الوجه الذي بينه بقوله : ولما كانت الحدود الخ للحكم في الأحاديث بتكفير الحدود مطلقا لايصح كما يظهر بالتأمل فإن الحد قد لايتضمن التوبة والأصل أن الصحابة - رضي الله تعالى عنهم - لا مدخل لعهدهم في إطلاق الأحكام وتقييدها إذ الشريعة للأبد إلا أن يدل دليل وقد انتفى ههنا فتدبر .

٢٧٩- **قال المحشي** : وبالجملة أنا قد علمنا من حال الصحابة - رضي الله تعالى عنهم- أن أحدا منهم إذا أقيم عليه الحد كان حده يتضمن التوبة بلا مرية- إلى قوله : ونظيره مسألة الباب اهـ (ج ١ ص ٩٣) .

يقول أولا : إن قوله هذا من أوله إلى قوله : فلا عليه أن يؤخذ بالأول والآخر . قد مضى ما فيه فتذكره .

ثانيا : إن النزاع بين العلماء في تكفير الحدود ليس نزاعا ذهنيا ولا لفظيا يرجع إلى اللفظ والذهن فقط دون الخارج والمعنى ، وعزة مصداقه في الخارج - ولو سلمت - لاتقتضي أن يكون النزاع ذهنيا .

ثالثا : إن قوله : لا خلاف فيه إلا في جزئي نادر الخ فيه أن الخلاف في باب

النية إنما هو في النية الشرعية لا في النية اللغوية ، والأعمال التي تخلو عن النية الشرعية في الواقع كثيرة في الخارج كما يظهر لك بالنظر إلى أعمال المرائين مثلا فالخلاف في مسألة النية ليس في جزئي نادر ، بل في جزئيات عديدة كثيرا ما يتفق أن تقع ، والتفصيل في هذه المسألة سبق في أوائل الكتاب فارجع إليه .

رابعا : إن مسألة الباب ليست نظيرة لمسألة النية إلا أن يقال : إن النزاع في مسألة الباب ليس ذهنيا كما أن النزاع في مسألة النية ليس بذهني . لكن لا فائدة في هذا القول ، فتدبر .

خامسا : إن تعلق قوله : فلاعليه أن يؤخذ بالأول والآخر . بالحد عجيب .

٢٨٠- **قال بعض الناس** : قوله : ومن أصاب من ذلك شيئا فعوقب في الدنيا فهو كفارة له . استدل به من قال : إن الحدود كفارات . وعارض من قال بخلافه بما روى أبو هريرة - إلى قوله : لكن ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء فاحفظه اهـ

يقول : إن فيه نظرا من وجوه الأول أن حديث عبادة بن الصامت - رضي الله تعالى عنه - لم يرد ليلة العقبة بل قد ورد بعد فتح مكة بعد إسلام أبي هريرة - رضي الله تعالى عنه - لدلائل قد ذكرناها قبل فارجع إليها . سلمنا أن حديث عبادة - رضي الله تعالى عنه - في البيعة ورد ليلة العقبة لكن لانسلم عدم ورود مثله ثانيا بعده ، بل لابد من تسليم أن حديثا مثله قد ورد بعد نزول آية النساء بعد الفتح وقد رواه عبادة أيضا قال العيني : وإنما ذكر في حديث الطبراني يوم فتح مكة ، ولايلزم من كون البيعة يوم فتح مكة أن تكون البيعة المذكورة هي إياها غاية الأمر أن عبادة قد أخبر أنه وقعت بيعة أخرى يوم فتح مكة وكان هو فيمن بايعوه عليه السلام اهـ وكانت الحدود مشروعة يوم الفتح . ثم لا دليل أيضا على كون أحاديث خزيمة بن ثابت وعلي بن أبي طالب وغيرهما في تكفير الحدود قبل حديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنهم .

الثاني أن الصحابة الذين خوطبوا بحديث عبادة قد فهموا هناك أن المراد بالعقاب هي الحدود يدل عليه ما ورد في الحديث نفسه من لفظ الحد بدل العقاب عند مسلم والدارقطني . وكون الحدود لم تنزل إذ ذاك - على تقدير التسليم - لاينافيه ولاينفيه قال العيني : إن قوله : وإن الحدود لم تكن نزلت إذ ذاك . لايلزم من عدم نزول الحدود في تلك الحالة انتفاء كون الحدود كفارات في المستقبل غاية ما في الباب أن النبي ﷺ أخبر في حديث عبادة أن من أصاب مما يجب فيه الحدود التي تنزل عليه بعد هذا ثم عوقب بسبب ذلك بأن أخذ منه الحد فإن ذلك الحد يكون كفارة له ولا شك أن النبي ﷺ كان يعلم قبل نزول الحدود أن حال أمته لاتستقيم إلا بالحدود ، فأخبر في حديث عبادة بناء على ما كان علمه قبل الوقوع اهـ .

وهذا إن لم يتعدد حديث عبادة وكان ليلة العقبة ، وأما إذا تعدد أو كان بعد الفتح كما هو التحقيق ففهم الصحابة من العقاب الحدود في حديثه المتأخر عن الفتح واضح غاية الوضوح لأن مانع عدم مشروعية الحدود - لو سلم مانعا - كان قد زال حينذاك ولاسيما إذ كان لفظ الحد واردا في الحديث كما ثبت عند مسلم والدارقطني .

الثالث أن قوله : بل المراد من العقاب هي المصائب الخ يرده لفظ حديث عبادة عند مسلم من طريق أبي الأشعث وعند الدارقطني من طريق معمر عن الزهري ، ومقابلة جملة العقاب لجملة الستر .

على أنا نقول على سبيل التنزل : إن المراد بالعقاب أعم من أن يكون عقابا شرعيا أو عقابا سماويا فلفظ العقاب يشمل الحدود أيضا ، والاستدلال بالعموم على الخصوص صحيح عند الكل وترتيب الدليل أن الحد عقاب وكل عقاب كفارة فالحد كفارة، والمراد بالعقاب في المقدمتين عقاب الدنيا المترتب على كسب المؤمن .

سلمنا أن المراد بالعقاب المصائب السماوية لكن نقول : إن الحدود أيضا داخلة

في تلك المصائب فإنه لا فرق بين أن يضرب الإنسان ظلما وبين أن يضرب عدلا ، ولا بين أن يعاقب بذنب معين عنده وبين أن يعاقب بذنب غير معين عنده في أن الكل مصائب سماوية ، وإن كان بينهما فرق من جهات أخر كيف لا ؟ وقد قال الله تعالى : قل كل من عند الله . مع قوله تعالى : وما أصابك من سيئة فمن نفسك . وقوله تعالى : أو لما أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها قلتم أنى هذا قل هو من عند أنفسكم .

ألاترى أن الوجع الحاصل من شوكة ومن جلد مائة مثلا لا فرق بينهما في كونهما أذى ومصيبة ووجعا وألما بل الثاني أشد إلا أن سبب الأول غير معين وسبب الثاني معين ، وهذا الفرق إنما هو عندنا وأما عند الله تعالى فهو في كليهما معين .

فإن قلت : إن ههنا فرقا آخر غير ما ذكرت من أجله سمي الأول مصيبة سماوية دون الثاني ، وهو أن المصيب في الأول هو الله تعالى ظاهرا وباطنا وفي الثاني هو العبد ظاهرا فيكون الأول مصيبة سماوية دون الثاني لهذا . قلت : لا ريب أن المصائب التي تصيب العباد من قبل العباد ما عدا الحدود والتعزيرات مصائب سماوية مع أن المصيب فيها هو العبد ظاهرا فتكون الحدود والتعزيرات أيضا مصائب سماوية .

سلمنا أن الحدود ليست من المصائب السماوية في شيء لكن نقول : لما كانت شويكة مثلا تكفر الذنوب كان جلد مائة مكفرا لذنب بطريق الأولى . سلمنا - على سبيل التنزل - أن حديث عبادة لايدل على تكفير الحدود لكن ما الجواب عن الأحاديث الأخرى التي تصرح بأن الحدود كفارة كحديث خزيمة بن ثابت مثلا ؟

الرابع أن قوله : وقال الله تبارك وتعالى بعد بيان حد السارق والسارقة : فمن تاب من بعد ظلمه الخ فيه أن المراد بالتوبة في الآية التوبة بعد الظلم والسرقة لا التوبة بعد إقامة الحد وقطع اليد فإن الله تعالى قد قال : فمن تاب من بعد ظلمه

وأصلح فإن الله يتوب عليه إن الله غفور رحيم . ولم يقل : من بعد قطع يده .

قال الحافظ ابن كثير - رحمه الله تعالى - : (فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح فإن الله يتوب عليه إن الله غفور رحيم) أي من تاب من بعد سرقته وأناب إلى الله فإن الله يتوب عليه فيما بينه وبينــه ، فأما أموال الناس فلابد من ردها إليهم أو بدلها عند الجمهور ، وقال أبوحنية : متى قطع وقد تلفت في يده فإنه لايرد بدلها اهـ .

وقال صاحب الكشاف : (فمن تاب) من السراق (من بعد ظلمه) من بعد سرقته (وأصلح) أمره بالتفصي عن التبعات (فإن الله يتوب عليه) ويسقط عنه عقاب الآخرة ، وأما القطع فلا تسقطه التوبة عند أبي حنيفة وأصحابه ، وعند الشافعي في أحد قوليه تسقطه اهـ .

وقال صاحب روح المعاني - رحمه الله تعالى - : (فمن تاب) من السراق إلى الله تعالى (من بعد ظلمه) الذي هو سرقته والتصريح بذلك لبيان عظم نعمته تعالى بتذكير عظم جنايته (وأصلح) أمره بالتفصي عن التبعات بأن يرد مال السرقة إن أمكن أو يستحل لنفسه من مالكه أو ينفقه في سبيل الله تعالى إن جهله . وقيل : المعنى وفعل الفعل الصالح الجميل بأن استقام على التوبة كما هو المطلوب منه (فإن الله يتوب عليه) يقبل توبته فلايعذبه في الآخرة ، وأما القطع فلايسقطه التوبة عندنا لأن فيه حق المسروق منه الخ .

فالآية إنما تدل على أن من تاب من بعد الظلم والسرقة يقبل توبته ، وأما على أن بعد إقامة الحد له حاجة إلى التوبة لمغفرة الذنب ، وعلى أن الذنب لايغفر بالحد فلا دلالة للآية على واحد منهما .

ولايبعد أن يقال : إن معنى الآية (فمن تاب من بعد ظلمه) بأن عرض نفسه على الحد بعد سرقته الخ فإن النبي ﷺ قد سمى الحد توبة في غير حديث فعلى هذا المعنى تكون الآية دليلا لتكفير الحدود .

الخامس أن قوله : وقال الله تبارك وتعالى بعد بيان حد السرقة الكبرى : ذلك لهم خزي في الدنيا الخ فيه ما قد سبق ، وقد علمت أن صاحب الفيض قد سجل أن الاستدلال بهذه الآية على عدم تكفير الحدود ضعيف فتذكره .

السادس أن قوله : كيف وقد ورد ادرؤوا الحدود ما استطعتم والإمام أن يخطئ في العفو الخ فيه أن هذا لم يثبت عن النبي ﷺ . على أن المراد بالدرء في الحديث هو الدرء المبني على الشبهات والأعذار والمدافع والمخارج ولذا قال النبي ﷺ : أقيلوا ذوي الهيئات عثراتهم إلا الحدود . فالحد مع وجود واحد من الأمور المذكورة لايقام إما لشبهة في ثبوته وإما لعذر في المجرم يقتضي درأه ، فالحدود التي تقبل الدرء لاتندب إقامتها ، بل درءها واجب ، ولا بحث لنا ههنا فيها من حيث التكفير ، وصاحبها إما لايأثم لعذر إن كان معتبرا في الواقع ، وإما يكون داخلا في قوله ﷺ : ومن أصاب من ذلك شيئا فستره الله تعالى عليه الخ وإن تاب من بعد ظلمه فإن الله يتوب عليه فالتوبة له كفارة . والحدود التي لاتقبل الدرء - وفيها البحث ههنا - تندب بل تجب إقامتها قال الله تعالى : فاقطعوا أيديهما . وقال : فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة . وقال : فاجلدوهم ثمانين جلدة . وقال رسول الله ﷺ : تعافوا الحدود فيما بينكم فما بلغني من حد فقد وجب . رواه أبو داود والنسائي .

ومما يدل على أن أصحاب الحدود يندب لهم أن يعرضوا أنفسهم عليها حديث وائل بن حجر - رضي الله تعالى عنه - أن امرأة خرجت على عهد النبي ﷺ تريد الصلاة ، فتلقاها رجل فتجللها فقضى حاجته منها ، فصاحت وانطلق ومرت عصابة من المهاجرين ، فقالت : إن ذلك الرجل فعل بي كذا وكذا . فأخذوا الرجل فأتوا به رسول الله ﷺ فقال لها : اذهبي فقد غفر الله لك . وقال للرجل الذي وقع عليها : ارجموه . وقال : لقد تابت توبة لو تابها أهل المدينة لقبل منهم . رواه

الترمذي وأبو داود والنسائي فإن التوبة مندوبة إليها ، والحد توبة للحديث المذكور وغيره فيكون مندويا إليه لأصحاب الحدود .

فإن قلت : وفيه أن الحديث مختصر وإنما قال رسول الله ﷺ ذلك للرجل الآخر الذي أقر بذنبه . قلت : إن ما ذكرت يقرر ما قلنا من أن الحد توبة بنص النبي ﷺ لاينفيه ولاينافيه فتدبر .

ومما يدل على المطلوب - أي على أنه يندب أن يعرض أصحاب الحدود أنفسهم عليها - قول رسول الله ﷺ في الصحيحين للمتلاعنين : إن عذاب الدنيا أهون من عذاب الآخرة . فإنه يحث صاحب الذنب أن يعرض نفسه على عذاب الدنيا والحد ليزحزح عن عذاب الآخرة .

فإن قلت : إنما قال رسول الله ﷺ ذلك للتعارض بين قولي المتلاعنين . قلت : لاينافي ذلك الوجه دلالته على ما قلنا ولاينفيها كما لايخفى .

ومما يدل على مطلوبنا المذكور طلب من أتوا رسول الله ﷺ بعد صدور الذنب منهم أن يقام عليهم الحد ، ولو لم يكن الحد مندوبا إليه لما أتوا وما طلبوا وقد قال بعضهم لرسول الله ﷺ حينما جاءه : طهرني . فقد عبر عن إقامة الحد بالتطهير وجعلها إياه . فهذه الأحاديث الثلاثة كما تدل على أن الحدود مندوبة إليها لأصحابها كذلك تدل على أنها كفارة ومطهرة وهذا واضح . وحديث درء الحدود بالشبهات - لو ثبت - لاينافي كما زعمه بعض أهل الرأي .

ثم نقول : إن حديث درء الحدود ينفي أن تكون الحدود للزجر والتوبيخ وإخلاء العالم عن الفساد فإن هذه الأمور إنما تحصل بالإقامة لا بالدرء كما يدل عليه قوله تعالى : ولكم في القصاص حيوة . ولم يقل : في درء القصاص . وقوله تعالى : وليشهد عذابهما . ولم يقل : وليشهد درء عذابهما .

فقد علم أن الأمور الثلاثة إنما تحصل بإقامة الحدود والعقوبات ، لا بدرئها ،

فلو كانت الحدود للزجر وأخويه لأمر بإيقاعها لا بدرئها ، فما هو جوابه عن هذا فمثله جوابنا عما أورد بقوله : ولو كانت كفارة الخ .

السابع أن قوله : ومع ذلك لو جعل الله الخ فيه أنه وإن لم ينكر فضل الله فقد أنكر فصل الله على لسان نبيه ﷺ أن الحدود كفارات . ثم تكفير الحدود أيضا فضل الله كما أن تكفير المصائب الأخرى فضل منه تعالى ، فقد جحد حصول ذلك الفضل لكل من أقيم عليه الحد من المؤمنين ، وقد أثبتته الأحاديث الصحاح والحسان ، فقد أنكر فضل الله وفصل الله كليهما .

على أن فضل الله تعالى على عباده بتكفيره ذنوبهم وسيئاتهم لايختص بمن أقيم عليه الحد ولا بمن تاب قبل الحد أو بعده ، بل يرجى أيضا لمن اقترف الذنب فلم يقم عليه الحد ولم يتب منه ، فلا معنى لقوله : ومع ذلك لو جعل الخ ههنا فإن البحث ههنا إنما هو في أن الشرع قد جعل الحد كفارة لمن أقيم هو عليه من أهل الإيمان تابوا أو لم يتوبوا ، وقد أنكره هذا البعض إنكارا ما .

هذا والحق عندي أن الحدود سواتر كفارات ، وزواجر طهارات ، والأحاديث التي مضت له بينات ، ولأكثر العلماء له شهادات ، لكن في بعض الناس علامات تدل على أنه يجحد ذلك الفصل والفضل وأمارات تخبرك أنه ينكر أن تكون الحدود كفارات .

تكميل

قال صاحب المرقاة - رحمه الله تعالى - : قال ابن الهمام رحمه الله تعالى محاسن الحدود أظهر من أن يذكره البيان ويكتبه البنان لأن الفقيه وغيره يستوي في معرفة أنها للامتناع عن الأفعال الموجبة للفساد ففي الزنا ضياع الذرية وإماتتها معنى بسبب اشتباه النسب ، وفي باقي الحدود زوال العقل وإفساد الأعراض وأخذ

أموال الناس وقبح هذه الأمور مركوز في العقول ولذا لم تبح الأموال والأعراض والزنا والسكر في ملة من الملل وإن أبيح الشرب والمقصود من شرعية الحد الانزجار عما يتضرر به العباد ، والتحقيق ما قال بعض المشائخ أنها موانع قبل الفعل زواجر بعده أي العلم بشرعيتها يمنع الإقدام على الفعل وإيقاعها بعده يمنع من العود إليه .

قال : وأما قول صاحب الهداية : والطهارة ليست بأصلية . أي الطهرة من ذنب بسبب الحد يفيد أنه مقصود أيضا من شرعيتها لكنه ليس مقصودا أصليا بل تبع لما هو الأصل من الانزجار وهو خلاف المذهب فإن المذهب أن الحد لايعمل في سقوط إثم قبل سببه أصلا بل لم يشرع إلا لحكمة الانزجار .

وأما ذلك فقول طائفة كثيرة من أهل العلم واستدلوا عليه بقوله ﷺ فيما روى البخاري وغيره أن من أصاب من هذه المعاصي شيئا فعوقب به في الدنيا فهو كفارة له ومن أصاب منها شيئاً فستره الله فهو إلى الله إن شاء عفا عنه وإن شاء عاقبه .

واستدل الأصحاب بقوله تعالى في قطاع الطريق : ذلك أي التقتيل والتصليب والنفي لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم إلا الذين تابوا . فأخبر أن جزاء فعلهم عقوبة دنيوية وعقوبة أخروية إلا من تاب فإنها حينئذ تسقط عنه الأخروية بالإجماع للإجماع على أن التوبة لاتسقط الحد في الدنيا ويجب أن يحمل الحديث على ما إذا تاب في العقوبة لأنه هو الظاهر لأن الظاهر أن ضربه أو رجمه يكون معه توبة منه لذوقه مسبب فعله فيقيد به جمعا بين الأدلة وتقييد الظني عند معارضة القطعي له متعين بخلاف العكس .

أقول : التحقيق وبالله التوفيق أن الأحسن في الجمع أن الحد مطهر له بخصوص ذلك الفعل فإن الله أرحم من أن يثني على عباده العقوبة ويؤيده قول الصحابي : طهرني يارسول الله . على ما سياتي في الحديث . ثم إن انضم معه التوبة فبها ونعمت وإن دام على إصراره فيعذب بمقداره ، ويتفرع عليه ما لو

تعدد منه ما يوجب الحد ثم حد فإن تاب حين الحد كفر عنه الجميع وإلا فكفر عنه ما حد به وحده والباقي تحت مشيئته تعالى ، وبهذا يحصل الجمع بين الآية والحديث وتبين أن خلاف العلماء لفظي . انتهى كلام القاري رحمه الله الباري .

وهو يدل على أن مذهب الحنفية الذي هو مذهبهم أن الحدود لم تشرع للتكفير والتطهير لا أصلا ولا تبعا ، وهو ظاهر كلام بعض الناس هذا الذي نقلناه قبل ، وأما صاحب الفيض فقد تردد في مذهبهم ، والفصل في هذا الباب قد ذكرناه .

ويدل على أن استدلال الأصحاب الأحناف على مذهبهم ذلك بقوله تعالى : ذلك لهم خزي الآية وقد تقدم أن صاحب الفيض قد ضعفه .

وأما قوله : وتقييد الظني الخ ففيه أنه لا معارضة بين الآية والحديث كما قد مضى مفصلا على أن دلالة الآية على مطلوبهم - لو سلمت - ظنية ، والثبوت لا مدخل لصفته في الإطلاق والتقييد ألا ترى أن الحنفية يرون تقييد الآية المخصوص منها البعض بخبر الواحد الذي هو ظني عندهم مع أن الآية ثبوتها قطعي .

وأما جعل الخلاف لفظيا ففيه نظر ظاهر فإن فريقا يقول : إن الحدود لا تطهر العبد أصلا ولا تبعا عما به أقيمت هي عليه ، وفريقا يعتقد أنها تطهره عنه وليس هذا من الخلاف اللفظي في شيء البتة فتدبر .

وقال الشاه ولي الله في حجة الله ما نصه : والحد يكون كفارة لأحد وجهين لأن العاصي إما أن يكون منقادا لأمر الله تعالى وحكمه ومسلما وجهه لله تعالى فالكفارة في حقه توبة عظيمة ودليله حديث : لقد تاب توبة لو قسمت على أمة محمد ﷺ لوسعتهم . وإما أن يكون إيلاما له وقسرا عليه ، وسر ذلك أن العمل يقتضي في حكمة الله تعالى أن يجازي في نفسه أو ماله فصار مقيم الحد خليفة الله تعالى في المجازاة فتدبر . انتهى كلامه وهو يفيد أن الحد كفارة مطلقا انقاد له صاحبه أو لم ينقد تاب أو لم يتب انزجر أو لم ينزجر ، وإليه يشير بعض ما ذكره القاري فتأمل

وأمعن أيها القاري .

قد تم الجزء الأول من إرشاد القاري بتوفيق الله الرحمن الباري ،

ويتلوه الجزء الثاني منه إن شاء الله تعالى ، وأوله :

باب من الدين الفرار من الفتن .

وفقنا الله ذو الأيادي والمنن لما يحبه ويرضاه ووقانا البلايا والمحن .



المحتوى

للجزء الأول من إرشاد القاري